



فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۱۷۹۸
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲ ع۴۶۸ ق / ۱۳۱۵ ع ن مرجع □
سرشناسه: علامه حلی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ - ۷۲۶ ق. شارح
عنوان قراردادی: قواعد العقاید. شرح.
عنوان: کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد به ضمیمه حقایق ←
شرح پدیدآور:
کاتب: زین العابدین قمی تاریخ کتابت: ۱۳۱۲ ق
محل نشر: [بی جا] ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ۱۳۱۵ ق
صفحه شمار: ۳۰۸ ص مصور □ درسی □ گراور یا افست □
زبان: عربی ابعاد: ۲۶×۱۷ نوع خط: نسخ و حاشیه نستعلیق
روش تهیه: وقفی □ اهدایی □ خریداری ☑ ارسالی □
واقف: خریداری تاریخ ثبت:
یادداشتها: فهرست حواشی در پایان آمده است. دارای حواشی از محمد حسین است. شرح ضمائم: ۱. حقایق الایمان ۲. اسرار الصلوة ۳. کشف الریبه عن احکام الغیبة ۴. تفسیر سوره ←
موضوع(ها): ۱. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۳ ق. قواعد العقاید - نقد و تفسیر ۲. کلام شیعه امامیه ۳. شیعه - عقاید ۴. ایمان (اسلام) ۵. ۶. تفاسیر (سوره آیه) ←
شناسه(های) افزوده: الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۳ ق. قواعد العقاید. شرح. ب. حسینی، محمد، مصحح. ج. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ق. حقایق الایمان ←
فهرستگار: شیبانی تاریخ فهرستگاری: فروردین ۸۸



بسم الله الرحمن الرحيم

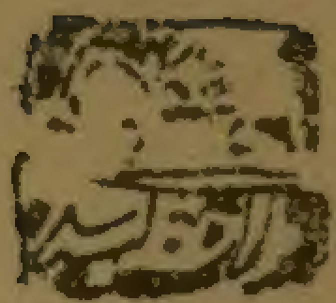
الحمد لله الذي هدانا الى الدين القويم والصراط المستقيم وارشدنا الى طرق العلم من فضله العميم
ومنته الجسيم والصلوة والسلام على محمد وآله اشرف المبعوثين للارشاد والتعليم عليه وعليهم افضل الصلوة
والتسليم وبعد لما كان الكتاب الموسوم بكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد من تصنيفات آية
الله في العالمين العلامة الحلي قدس سره شرحا غنيا من التوصيف بل كاد ان لا تناله ايدي البيان
والتعريف اذ لم يكتب مثله في كتب الكلام مع كمال الوجازة في كثرة المطالب والفوائد ويليق بان يجب
ان يجعل من كتب التعليم لقواعد العقائد الا انه كالكبريت الاحمر لم تنله ايدي عامة البشر لقلة النسخة
المكتوبة وفقدان النسخ المطبوعة فمنّ الله على من منّ عليه بغير مقطوع وهو من رحمته ربنا انشاء الله عز
ممنوعا عنه مقرب الخاقان آقا ميرزا محمد حسين چراغچي باشي فوجد نسخة واحدة لا صحيحة ولا فاسدة
فاراد طبعه ليعم نفعه فشاورني في ذلك فاستحسنت رايه وقلت له وجد الخير محله وانا الفقير وان لست
اكن اهلا لذلك ثم بذلت السعي والاجتهاد في انجاح مطلوبه وتمشية مأموله فاستنسخت النسخة
وصححتها اصح ما امكننا فصارت بحمد الله نسخة صحيحة خالية من الاغلاط غير ما يحصل من الطبع
في بعض الاوقات ولما كانت توجد فيها قليلة الحجم التقطنا دررا فاخرة لتنظمها معها في سلك الطبع
فوجدنا بحمد الله نسخا مرغوبة غير مطبوعة مغلوطة فتلحقنا بها الى آخر ما ذكر في الفهرست
قبل فبذلت غاية المجهود في تصحيحها فمنّ الله علينا بالاتمام والملتمس من الناظرين ان يعذروا عند
الوقوف على الخطاء بالحسنة السيئة وان لا ينسونا من صالح
الدعاء سيما بعد خفائنا تحت الثرى وانا
الاحقر محمد الحسيني في شهر
جمادى الثانية في
سنة ١٣٠٥

فهرست ما فی هذا المجلد

قد رقم فی شهر ذی القعدة
الحرام من سنة ١٣١١

هو الله تعالى

كتاب كشف الفوائد لآية الله في العالمين العلامة الحلي في شرح قواعد العقائد لنصير الحق والملة والدين خواجه نصير الطوسي طاب ثراهما



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر نعمائه وتظافر آلائه وترادف عطائه الذي فضّلنا بان جعلنا بارشاد عباده من اتباع انبيائه وخصّنا بالتكميل للمستعدّ بان درجنا في عداد اوليائه والصلوة والسلام على اشرف رسله واعظم امنائه محمد المصطفى وعلى سيد اوصيائه المخصوص باجتبائه وعلى المعصومين من ابنائه **اما بعد** فقد جمعنا في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتملت عليه الرسالة الموسومة بقواعد العقائد من تصنيف شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل المتاخرين مكمّل علوم المتقدمين نصير الملة والحق والدين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدّس الله روحه الزكية وافاض عليه نوره بالمراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خال عن التطويل والاكثار فقد جعلنا ذلك موكولا الى كتاب النهاية فانه كاسمه مجاوز الغاية اجابة لسؤال الولد العزيز ابي طالب محمد امده الله تعالى بالطافه الربانية وايده بالعنايات الالهية واسعده في الدارين وخصه بتكميل الرياستين واسعفه بالعمر الطويل السعيد ووفقه للعيش الجميل الرغيد بمنه وكرمه **قال** المصنف قدس الله روحه الحمد لله المتقدس عن الحيز والصلوة على محمد المصطفى المخصوص بالرسالة وآله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة التي مفردة فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب الى الاصالة ولقد ترزت في تقريرها من الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى السأمة والملالة واقتصر ذكر ما يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه **اقول** ان

للنفس

في معنى الحيرة والضلالة

للنفس الناطقة قوتا علم وعمل ولكل واحدة منهما مراتب في الكمال والنقصان وكمالها فيهما ما يسمى عقلا مستفادا وهو حصول العلوم الكسبية بالفعل المتعلقة بالامور العلمية والعملية والطريق الموصل هو المؤدي اليها دون الحيرة التي هي التردد في الاعتقاد والضلال الذي هو سلوك طريق الخطاء ونعم الله تعالى وان كانت غير متناهية الا انها متفاوتة في الكمال واعلاها مرتبة مرتبة العقائد اليقينية في الاصول الدينية اذ من حصلت له هذه المرتبة خلص من العذاب السرمدي وخص بالنعيم المؤبد وذلك انما يحصل بعلم الكلام المشيد لقواعد اصول الاسلام وباعتباره تنتفي الحيرة والضلال الحاصل لاهل الشقاء من الجهال العلما وضع هذا الكتاب للارشاد وابتدأه بحمد الله تعالى ونسبة الانقاذ من الحيرة والضلال اليه تعالى خلافا للقدرية الذين نسبوا الواقع من الالحاد والولوع بالكفر الى قضاء الله تعالى وقدره وعقب الحمد لله ثم بالصلوة على رسوله صلى الله عليه وآله لزيادة انعامه بارشاد عباد الله تعالى الى الطريق السوي وخصه بالمخصوص بالرسالة من امته وعقب بالصلوة على آله عليهم السلام لانهم اظهروا ما خفي على الامة بعد الرسول عليه السلام ووصفهم بالعدالة التي يستحيل اتصاف غير المعصوم بها ثم ذكر ما قصد اثباته في هذه الرسالة وانه يقدم اصولا تتعلق بالامور العامة لانتصاب مقصده اليها **قال** اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين **اقول** تصور الوجود والعدم بديهي بالضرورة خلافا لبعض الناس فيهما حيث حكم بعضهم بانه كسبي ولنا بان الحكم بالبداهة كسبي مستفاد من ان التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم بديهي فيكون تصور مفرداته بديهيا و من ان تصور الوجود بديهي فتصور الوجود المطلق الذي هو جزء منه كذلك ولبعضهم بان تصور التصديق البديهي قد يكون كسبيا ويمنع تصور وجوده بديهيا بل باعتبار عارض فلا يلزم تصور حقيقته لا بداية ولا يعارضه اذا عرفت هذا فنقول كل معنى يمكن ان يعبر عنه بلفظ وهو كل متصور فاما ان يكون موجودا وهو الثابت العين واما ان لا يكون موجودا وهو المنفي العين وانما قال يمكن ليندرج ما لم يوضع بازائه لفظ وما وضع ولم يعبر به عنه فهذه قسمة دائرة بين النفي والاثبات

اي لا يحتاج الى التعريف بل لا يمكن الا بالتعريف اللفظي ١٢

جواب عن الدليل الثاني وحاصله ان تصور الوجود ... بديهي ... موجودا

في اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم

والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء وما لا يكون موجودا معدوما ولا فرق بين الموجود والثابت
ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين من المتكلمين فكما ان الثابت والمنفي طرفا نقيض كذا الموجود والمعدوم
قال ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال
ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة اقول البصريون من المعتزلة كابي علي وابنه ابي هاشم الجبائيين
والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وغيرهم من المثبتين ذهبوا الى المغايرة بين الثابت والموجود
مغايرة العام للخاص وجعلوا الثابت هو ما يصح ان يخبر عنه او يعلم جنسا للموجود والمعدوم وواسطة
بينهما تسمى بالحال وهي صفة ثابتة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا
بالمجهولية تعلم الذات عليها وما ليس بثابت وهو ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنفي ما عدا
هذه الثلثة كالمستحيلات وجعلوا المعدوم شيئا ثابتا في الخارج لان الوجود عندهم زائد يمكن
تجرد الماهية عنه في الخارج ليس للقادر قدرة على جعل الجوهر جوهرا ولا جعل السواد سوادا وغيرهما كما
من الماهيات بل انما يقدر على جعل تلك الذات على صفة الوجود واحتجوا على ان المعدوم ثابت بان
المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم فانا نتصور جبلا من ياقوت وبحرا
من زيبق وكل معلوم متميز ولانه مراد فانا نريد اللذات المعدومة ونكره الالام المعدومة والمراد متميز
عن المكروه ولان المعدوم مقدور فانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الصعود الى السماء
والمقدور متميز عن غيره واما الكبرى فلان المتميز شيء ثبت له التميز وثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت
الغير في نفسه والجواب انا الثبوت اعم من الذهني والخارجي والدليل الذي ذكرتموه يدل على المطلق لا على
الخارجي ثم ينتقض ما ذكرتموه بتصور المركبات فانا نتصور جبلا من ياقوت والمفردات وان كانت
ثابتة عندكم في العدم الا ان المركب ليس بثابت مع انه متصور وكذا نتصور المستحيلات مع انتفائها
ونتصور الوجود مع انه ليس بثابت في العدم ولان متعلق الارادة والقدرة ان كان ثابتا في العدم
لزم ارادة تحصيل الحاصل والقدرة عليه هذا خلف وان لم يكن ثابتا بطل الاستدلال لا يقال متعلقهما
ايجاد الثابت في العدم لانا نقول الايجاد ان كان ثابتا في العدم لزم تحصيل الحاصل والا بطل

الدليل

في ابطال الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم

الدليل واحتجوا على اثبات الحال بان الذوات متساوية فذات الجوهر متساوية لذات العرض لان معنى الذات وهو كون الشئ مستقلا بالمعقولية مشترك بينهما ولا بد من مباين ثابت في الوجود والعدم لثبوت التباين فيهما وذلك المباين ليس ذاتا لان المشترك لا يكون جزءا في الامتياز فهو صفة والصفة تصح ان توصف فلتثبت الحال معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة لان ذلك كله وصف لها والجواب الخطاء في الصغرى فان الذوات مختلفة بحقايقها وتشاركهما في جهة المعلومية بالاستقلال المعقولية لا اشتراك في وصفها الا في نفس الماهية ولهم تطويلات كثيرة في صفات الاجناس كالجواهر والاعراض وغيرهما ذكرناها في كتاب نهاية المرام فليطلب من هناك قال والحكماء يقولون الموجود يكون خارجيا ويكون ذهنيا ويكون كلهما كالمعدوم اقول الماهية اما ان يكون توجد ثابتة في الاعيان ثابتة في الخارج وهي الماهيات المتاصلة في الوجود كالسماء والارض والانسان والفرس وهو الموجود الخارجي واما ان توجد ثابتة في الذهن خاصة بان يكون معلومة وليس لها ثبوت في الخارج كشريك الباري وجبل من ياقوت وهو الموجود الذهني واما ان توجد ثابتة في الخارج والذهن معا كالماهيات الاولى اذا اخذت معقولة فانها ثابتة في الخارج لانها ثابتة في الخارج لا غير كالمعدومات المتصورة وقد يكون في الذهن لا غير كالموجود الخارجي اذا لم يكن متصورا وقد يكون معدوما فيهما كالمعدوم الخارجي اذا لم يكن متصورا وقد اختلف في الوجود الذهني فانكره جماعة من المتكلمين لانا نتصور الكيفيات كالحرارة والبرودة والمقادير كالعظم والصغر فلو وجدت في الذهن كان الذهن حارا باردا عظيما مستقيما مستديرا الى غير ذلك وهو غير معقول ويلزم اجتماع الضدين اجابوا بان الثابت ليس هو عين الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما وهما لا يوجبان التسخين والتبريد وليسا ضدين وكذا المقادير وغيرها ولان الذهن لا يتسخن بالحرارة الحالة فيه لعدم قبوله هذا الانفعال والاثر يعتبر فيه القابل اعترض بان الصورة والمثال ان كانت عين الحرارة لزم الاشكال والا كانت قولا بعدم ثبوت الحرارة في الذهن ولا نعني بالانفعال عن الحرارة الا وجود هذه الكيفية في المحل احتج المثبتون بانا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية والمتصور يستدعي

في تقسيم الوجود الى الخارجي والذهني

الامتياز واذ ليس في الخارج فهو في الذهن والجواب انا لتصور لا يستدعي الثبوت فانه نفس النزاع وكذا تميز الماهيات في نفسها فان الجوهر والسواد متميزان بانفسهما لا باعتبار تصورهما لانه تابع لتميزهما فلا يكون علة تميزه والحكم ان كان ثابتا في الخارج استحال ان يكون المحكوم عليه معدوما فيه **قال** اصل اخر كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث هو الممكن او الجائز **اقول** هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع وهي من الامور العامة كما ان انقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة تابعة لتلك لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع امر نسبي بين الماهية والوجود او العدم والنسبة متاخرة فالوجود والعدم متقدمان بالذات على الوجوب وقسيميه اذا عرفت هذا فنقول كل متصور على الاطلاق اذا نسب اليه الوجود او العدم فاما ان يجب له ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالذي يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت والذي لا يجب نسبته هو الواجب وهو الذي يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت والذي يجب نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع ويسمى بالمحال والمستحيل وهو الذي يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت والذي لا يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذي ليس بواجب ولا ممتنع ويسمى بالجائز ايضا **قال**

في الواجب والممكن والممتنع

اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا عن غيره وهذا الواجب لذاته واما ان يكون وجوبه من غيره فيكون واجبا بغيره ممكنا بذاته وكذا الممتنع **اقول** الذات اما ان يقتضي الترجيح لاحد طرفي الوجود والعدم المانع من النقيض او لا يقتضي والثاني هو الممكن الذي بيناه وعرفناه بالنسبة اليه ولا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح ثم انه مع ذلك المرجح اما ان يجب له الراجح او لا والاول واجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجح والثاني داخل تحت القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول الذات التي تقتضي ترجيح الوجود على العدم ترجيحا مانعا من النقيض يعني انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هي هي لا باعتبار انضمام غيرها اليها وجب لها الوجود تسمى لهذا الوجوب تسمى واجبا لذاته وهو الله تعالى لا غير وان اقتضت ترجيح العدم على الوجود ترجيحا مانعا من النقيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سميت

في الواجب والممتنع والممكن

ممتنعاً لذاته كشريك الباري وان لم يقتض ترجيح احدهما لذاتها فان حصل لها الوجوب باعتبار
انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها لا لذاتها وهي باعتبار ذاتها لا غير ممكنة وكذا في طرف
العدم فقد ظهر من هذا امكان انقسام كل من الواجب والممتنع الى الواجب لذاته ولغيره بخلاف الممكن
فانه لا يعقل كون الشيء ممكنا باعتبار غيره **قال** وما يفيد وجود غيره يسمونه موجدا او معلولا

في العلة والمعلول

اقول انقسام الموجود الى العلة والمعلول من الامور العامة فلهذا الحقه وذكره هنا لانه
لما بين ان الوجود قد يكون للشيء من ذاته وقد يكون من غيره ذكر عقيبه هذا البحث فكل ما يفيد وجود
غيره ويؤثر فيه يسمى علة وموجدا ومؤثرا وذلك الغير يسمى معلولا وموجدا واثرا وقول ابي علي
العلة ذات يجب وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجودها بالفعل ليس من ذاته ليس بتعريف حقيقي لان
العلية من الامور البديهية ولانه لا يتناول العلل الاربع ولان لفظة من مشتركة بين التبعيض و
ابتداء الغاية التي هي جنس لانواع كالمكان والزمان والشرط والقابل والمؤثر وليس المراد الا هو
فقد ور ولان قوله وجودها بالفعل ليس حكما من احكام العلة لانه يرجع الى امتناع تعليل
كل واحد من الشيئين بصاحبه **قال** والممكن لذاته يكون متساوي النسبة الى طرفي وجوده

في ترجيح الممكن

وعدمه **اقول** الممكن لذاته اذا جرد عن اعتبار الغير لم يقتض وجودا ولا عدما ولا ترجيح احدهما
فتساوت نسبته اليهما لانه لو اقتضى احدهما كان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته لا ممكنا هذا خلف و
يستحيل ان يقتضي ترجيح احدهما على الآخر لان ذلك الرجحان ان زال عند وجود شيء آخر كان تحققه موقوفا
على عدم ذلك الشيء فماهية الممكن اذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لا يكون مقتضية لذلك الرجحان
وان امتنع زواله بشيء اصلا فان كفى في وجود ذلك الطرف وهو حاصل ابدا وممتنع الزوال كان الممكن
منتهيا الى التعيين وان لم يكف كان باقيا وان لم يكن باقيا على صرافة امكانه **قال** فان كان
له موجد كان موجودا وان لم يكن له موجد بقي على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه
اقول لما ثبت تساوي الطرفين بالنسبة الى ماهية الممكن استحال ان يترجح احدهما بذاته لامتناع
اقتضاء الذات الرجحان عند التساوي بل انما يترجح بامر خارج وهو ضروري وفعله احتياج الممكن في

في ان علة الاحتياج الى الممكن هي الامكان

١٠

طرفيه الى المؤثر وهي الامكان لترتبه عليه عقلا خلافا لبعض المتكلمين حيث ذهبوا الى ان علة الحاجة
هي الحدوث والا لزم احتياج الباقي الممكن الى المؤثر لوجود علة الحاجة فيه واللازم محال لان تاثيره
ان كان في الحاصل اولا لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة وان كان في امر متجدد كان الباقي
مستغنيا والتاثير انما هو في الحادث اعترض بان الحدوث صفة للوجود فيتاخر عنه بالذات وهو متاخر
عن الايجاد بالعلية المتاخر عن الاحتياج بالذات المتاخر عن علته بالعلية فلا يكون هي الحدوث والا
دار وتاثير المؤثر في التبعية لنا في محتاج اليهما انا نقرر هذا فنقول الممكن اذا اوجده الموجد صار موجودا
سواء كان الموجب موجبا او مختارا ولا يجوز تخلف عنه اثر الموجب فعند وجود ذات جامعة لشرائط التاثير
المتوقف على شرط واما لمن المختار فعند وجود الداعي والقدرة وانتفاء المانع لانه لولاه لكان حصول
في وقت دون اخر ان لم يتوقف على مرجح ترجيحا لاحد طرفيه الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن
المؤثر الاول تاما هذا خلف وان لم تكن له موجد بقي على العدم فيكون عدم موجبا كالعلة للعدم لان
لا يجوز ان يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته يلزم
وجوده وتاثير ذلك الشيء في العدم ان كان عند وجود ~~علته يلزم مع الوجود ما تاثير ذلك الشيء في العدم ممكنا~~
~~عند~~ وجود علة الوجود لزم ان يكون موجودا بالنظر الى علة وجوده ومعدوما بالنظر الى علة عدمه هذا
خلف ولا ترجيح لاحدهما لانا فرضناهما تامتين وان كان عند انتفاء بعض شرائط العلة او عدم جزء
منها او عدمها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الجزء او الشرط لا غير ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها
وشرائطها لان ما عدا العلة واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يكون
من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فالممكن يحتاج الى العلة فان حضرت اثرت الوجود بوجودها وان
عدمت اثرت العدم بعدمها وفارقا لعلة ولو يقال انها علة لانها نسبة ما البسيط علة حقيقية لانها عدم
العلة فكيف يكون علة حقيقية والعلية من الصفات الاعتبارية يمكن الحاقها بالوجود والعدم المتنا
له وهو عدم الملكة لان له حظا من الوجود ولهذا يفتقر الى المحل افتقار الوجود اليه واعدام الملكات تمام
بحسب تمام ملكاتها فجاز ان يكون بعضها له و بعضها معا ولا فان عدم العلة علة للعدم وكذا عدم

الشرط

في أن عدم العلة علة للعدم

الشرط ولدى عدم غيرهما كذلك واشار بقوله بقي على حالة العدم الى ان عدم ذلك الشيء لا يفتقر
الى تجدد علة وجودية او عدمية بل عدم علته كاف في علته **قال** اصل آخر كل ما يمكن ان يتصور
فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف عنينا به شيئا له صفة فالشيء
هي الذات وقولنا له صفة صفته **اقول** تنبيه المتصور الى الذات والصفة من الامور العامة التي
تفتقر هذا العلم الى البحث عنها وتقريره ان كل متصور فاما ان يستقل بالمعقولية من غير افتقار الى
تصور غيره وهو الذات كالجوهر والسواد وغيرهما واما ان لا يستقل بها بل يفتقر في تعقله الى تعقل غيره
كقولنا عالم فان معناه شيء له علم واسود فان معناه شيء له سواد وموصوف فان معناه شيء له صفة
فالشيء الذي تضمنته هذه المتصورات هو الذات وقولنا له علم او له سواد او له صفة صفة وهي من التي
الملك عرض لها الاضافة الى الشيء الذي هو الذات لا يمكن تصورها منفكة عنه فان قولنا له سواد
لا يعقل مثل تعقل شيء به ثبات الملك ولا الشيء يمكن ان يعقل قائما بنفسه منفردا عن غيره والفرق
بين هذه الصفات وبين الذوات اللازمة لغيرها وجودا وتوهما ان الذوات اللازمة والملزومة لو
جردت في العقل عن نسبة التلازم امكن استقلال كل منهما بالمعقولية بخلاف هذه الصفات **قال**
اصل آخر كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول او لا فالاول يكون لا وجوده متقدما على وجوده ويسمى
محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا **اقول** هذه تنبيه ترد على موضوع اخص من
موضوع التقسيمات السابقة ولهذا اخرها عنها وهي مما يحتاج اليه في هذا الفن بل هي اصل فيه
لان اهم المسائل في هذا الفن اثبات قدم الله تعالى وحدوث العالم واعلم ان كل موجود اما ان يكون
قديما او محدثا والمحدث يفسر بامرين احدهما انه المسبوق بالغير والثاني انه المسبوق بالعدم والقديم
في مقابلة فيقال بمعنيين مقابلين لهذين ومن المعلوم بالضرورة ان الموجود اما ان يكون مسبوقا
بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصرة وكل موجود لا اول هو المحدث فانه مسبوق
بلا وجوده والا لم يكن له اول وكل ممكن على الاطلاق فانه لا يستحق الوجود من ذاته لا بمعنى انه يستحق
العدم بل لا يستحق الوجود ولا العدم وبينهما فرق فان الاول يقتضي عدم استحقاقه الوجود فان

استحق الوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير لان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات لاستلزامه ارتفاع المعلول لارتفاع علته وهو يستلزم رفع ما بالغير لامتناع حصول صفة له من الغير حال ارتفاعه وما بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع ما بالذات لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدم الذاتي الثابت بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود فكل ممكن محدث **قال** والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجب على ما يوجده او بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضي على الحاضر او بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه او بالوضع كتقدم الاقرب على الابعد **اقول** لما ذكر ان المحدث ما يسبقه غيره وكان التقدم يقع على انحاء متعددة منها ما يمكن اعتباره في الحدوث ومنها ما لا يمكن وجب عليه بيانها بالتفصيل وقد حصر الحكماء التقدم في خمسة انحاء بالاستقراء **الاول** التقدم بالذات وهو التقدم بالعلية كتقدم المؤثر على اثره فانا لا نعقل حركة الخاتم في الاصبع الا بحركة الاصبع فهذا الترتيب هو التقدم بالعلية **الثاني** التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا اذا وجد الواحد وقد يمكن وجود الواحد دون وجود الاثنين وهذا النوع من التقدم مع النوع الاول يشتركان في شيء ويختلفان في اخر فالمشترك بينهما هو كون المتاخر محتاجا الى المتقدم من غير عكس ويتميز الاول عن الثاني بان السابق في الاول كاف في وجود المتاخر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق في الثاني واعلم انه قد يقال للاول المتقدم بالطبع وللثاني المتقدم بالذات وقد يقال للاول التقدم بالعلية وللمشترك التقدم بالطبع وللثاني التقدم بالذات وقد يقال للمشترك التقدم بالذات وللثاني التقدم بالطبع **الثالث** التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن باعتبار ان وجود المتقدم في زمان سابق على وجود المتاخر **الرابع** التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم المعلم على متعلمه **الخامس** التقدم بالوضع كتقدم الاقرب الى القبلة وهو الامام على الاسفل منها ويتغير بتغير الاعتبار والوضع اما حسي كتقدم الامام على المأموم واما عقلي كوضع الجنس متقدما على النوع باعتبار العموم وبالعكس باعتبار الخصوص وفي المشهور ان هذا النوع من التقدم يقال له التقدم بالرتبة

اما

في اقسام التقدم

اما الرتبة الحسية او العقلية **قال** والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم بالرتبة كتقدم الامس على اليوم **اقول** لما قال المتكلمون الحدث بانه المسبوق بالغير او بالعدم والقديم ما لا يكون مسبوقا باحدهما اعترض الحكماء وقالوا اقسام التقدم خمسة وليس المراد ههنا السبق بالعلية ان فسرتم بسبقه العلية اذ عدم الشيء لا يعقل ان يكون علة في وجوده ولانه لو كان كذلك لزم القدم لان عدم العالم قديم وان فسرتما بسبقه الغير لم يلزم الحدوث لجواز ان يكون ذلك الغير قديما فيلزم قدم العالم وليس المراد التقدم بالذات ايضا عندكم لانه لا يلزم منه الحدوث فانا قد بينا ان عدم كل ممكن سابق على وجوده سبقا ذاتيا اذ يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود ومن غيره استحقاق الوجود ولا التقدم بالشرف لان العدم ليس اشرف من الوجود وان عنى به التقدم بالغير لم يلزم منه الحدوث وكذا التقدم بالوضع لانتفائه ههنا ولا التقدم بالزمان والا لكان المحدث مفتقرا في تصوره الى الزمان فلا يكون الزمان محدثا والا لافتقر الى زمان اخر واجاب المتكلمون بعد انحصار اقسام التقدم في الخمسة فانا نعلم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم امس على اليوم وليس ذلك التقدم بالعلية لامتناع تاثير المعدوم في الوجود ولان اجزاء الزمان متساوية في الماهية يستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات لما قلنا ولما واما تابعا فلامتناع اجتماع المتضايفين في الوجود والمكان في التقدم الذاتي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر ويتسلسل وهو محال ولا بالشرف ولا الوضع وهو ظ فقد ثبت هنا نوع من التقدم يستحيل وجود المتاخر منه مع المتقدم وهذا النوع من التقدم هو الماخوذ في حد الحدث **قال** اهل الحق كلما يوجد من الممكنات فاما ان يوجد قائما بذاته كالانسان وهو الجوهر او يوجد قائما بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالا وذلك الغير محلا **اقول** موضوع هذه القسمة اخص من موضوع السابقة فلهذا اخرها عنها وقيد بقوله من الممكنات ليخرج منه واجب الوجود لانه لا يسمى جوهرا فالموجود القائم بذاته منه ما هو واجب وهو الله تعالى ومنه ما هو ممكن وهو الجوهر كالانسان والفرس وغيرهما والموجود القائم بغيره يسمى العرض لعروضه لغيره كالحركة والسواد ولا

قوله اخص من موضوع السابقة الخ لاختصاصه بالممكن الموجود بخلاف موضوع القسمة السابقة فانه الموجود بما هو موجود مع قطع نظر عن امكانه ووجوبه ١٢

يعقل

فى انقسام الموجود الى الجوهر والعرض

بعقل حركة قائمة بذاتها ولا سواد قائم بذاته بل انما يعقلان حالين فى محل يوجدان فيه وهذا العرض يسمى حالا والغير الذى قام به العرض يسمى محلا وفسر الحلول بانه عبارة عن تبعية العرض للجوهر فى التحيز فانه عرض عن مقولة الاين ولا يصدق هذا التفسير عليه وفسره اخرون بانه الاختصاص الناعت وان لم يكن ذلك الاختصاص معلوما **قال** والحكماء يقولون الحال اذا كان سببا لقوام محله كالانسانية لبدن الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض فى الجسم كان عرضا ومحله موضوعه **اقول** لما نقل عن المتكلمين ان العرض هو الحال فى المحل ولا يقوم بذاته ذكر مذهب الحكماء فيه وهو ان الحال لا يجب ان يكون عرضا بل منه ما هو جوهر فان الحال ان كان سببا لقوام محله وعلة ما فى وجوده يسمى صورة وهو الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالفعل من حيث هو هو جزء من ماهية الجسم كالصورة الانسانية للانسان والجسمية للجسم ومحل هذه الصورة يسمى مادة وهيولى وهو الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالقوة من حيث هو كالخشب للسرير وبدن الانسان له وهو جزء اخر للجسم وماهية الجسم تتقوم منهما وان لم يكن الحال مقوما للمحل كان محتاجا اليه ذلا يعقل حلول من دون احتياج ويسمى عرضا كالبياض بالنسبة الى الجسم ومحله يسمى موضوعا فالمحل شامل للموضوع والمادة ونعنى بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال المقوم له فهو اخص من مطلق المحل **قال** والجوهر عندهم كل ما لا يكون فى موضوع سواء كان صورة او مادة او مركبا منهما وهو الجسم عندهم او غير ذلك **اقول** رسم الحكماء الجوهر بانه الموجود لا فى موضوع ولا نعنى بالموجود الموجود بالفعل والا لزم الشك فى جوهرية زيد عند الشك فى وجوده بالفعل بل نعنى به الذى لو وجد كان لا فى موضوع فهذا انما يتحقق فيما يكون وجوده زائدا على ماهيته و عندهم ان وجود واجب الوجود تعالى هو نفس ماهيته فلا يندرج تحت الجوهر وقولنا لا فى موضوع اى لا فى محل يتقوم بذلك المحل والا لكان عرضا وهذا نفى لمحل خاص لا لمطلق المحل ونفى الاخص اعم من نفى الاعم فجاز ان يكون بعض الجواهر فى محل كما قالوا فى الصورة اذا عرفت هذا فنقول عندهم ان الجوهر جنس لانواع خمسة الصورة وهى الجزء الحال من اجزاء الجسم والمادة وهى المحل لها والمركب منهما

وهو الجسم والمجرد عن الوضع المتعلق بالبدن تعلق التدبير هو النفس والمجرد عن الوضع لا تعلقا ولا تدبيرا وهو العقل والى الجوهر المجرد الشامل للنفس والعقل اشار بقوله وغير ذلك ونفاه المتكلمون واستدل بعض المتأخرين على ان الجوهر ليس بجنس بان الموجود دائما تعرض تقسيمه بكونه لا في موضوع فتقيد بامر عدمي لا يصير جزءا ولانه لو كان جنسا لكان فصله جوهرا لانه علة جنسه فيدخل الجنس في طبيعة الفصل ولان الماهية التي يقال لها الجوهر ان كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنسا وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت جواهر لم يكن جنسا وان كانت اعراضا يقوم الجوهر بالعرض ولان الجوهر ان كان هو الاستغناء عن الموضوع لم يكن جنسا لانه سلبي وان كان عبارة عن كون الماهية علة لهذا الاستغناء لم يكن جنسا لان العلية صفة اعتبارية وان كان عبارة عن الماهية التي عرضت لها العلية للاستغناء فبناء على اختلافها لامكان اشتراك المختلفات في المعلول والجنس يجب اشتراكه والجواب ليس الجنس هو هذا الرسم بل هو معروضه والفصل اذا كان جوهرا لم يجب دخوله فيه لان الصدق اعم من صدق الجنس وصدق العارض وكذا بسائط الماهية التي يقال لها الجوهر جواهر ولا عارضا للماهية التي عرض لها هذه العلية هي الجنس لكن يجب بيان اتفاقها وهو متعذر بل ممتنع لكونه جنسا مشكوك فيه واعلم ان ثبوت الجسم معلوم بالضرورة واما باقي اقسام الجوهر فذهب بعض المتكلمين الى نفي النفس واثبتها اخرون منهم وسكتوا عن البحث عنها واتفق الجميع على نفي الباقي واستدل الحكماء على اثبات المادة والصورة بان الجسم واحد في نفسه متصل كما هو عند الحس كذا ابطلنا الجوهر الفرد على ما يأتي ولا شك في انه قابل للانفصال والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه وعدمه فلا بد من قابل لهما هو المادة وعلى اثبات العقل بانه تعالى واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد ولا يجوز ان يكون جسما لتركبه ولا عرضا لافتقاره الى المحل ولا مادة والا لكانت فاعلة في وجود الصورة والقابل لا يكون فاعلا ولا صورة والا لاستغنت في موجديتها عن المادة فاستغنت في موجوديتها عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها لكانت نفسها فكانت مادة هذا خلف ولا نفسا والا استغنت عن البدن

فكانت

فكانت عقلا وهو المطلوب والاعتراض بمنع وحدة الجسم على ما مر من اثبات الجوهر الفرد وكون الانفصال عدميا بل هو عبارة عن التعدد والاتصال عن الوحدة وكلاهما عارضان للجسم ويجوز كون الشيء قابلا للعدم والا انتفى الامكان ولان عدم الوحدة لو كان مقتضيا لعدم الواحد واثبات مادة له لكان كانت في المادة فيكون للمادة مادة اخرى وهو محال وبمنع حدوث الصادر عنه تعالى دون تركب الجسم وكون القابل ليس فاعلا او جزؤه واستلزام الموجبية للاستغناء في الموجبية واستلزام اللازم واستغناء الانقسام للمادة **قال** واما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون كل جزء واحد منها الجوهر منه بالجوهر الفرد وتاليفه عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر واما من ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق **اقول** لما ذكر ان الجسم عند الحكماء مركب من المادة والصورة ذكر مذهب المتكلمين وقد اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر الافراد ونعني بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة اصلا في جهة من الجهات لا ان احد الجوهرين اذا انضم الى صاحبه زاد المجموع على مقدار الواحد بالضرورة فاذا حصل التاليف في الجهات الثلث يحصل طول وعرض وعمق وهو معنى الجسم واختلفوا في ان اقل ما يتالف منه الجسم كم هو فعند الاشاعرة انه يتالف من جوهرين لانهم فسروا الجسم بانه المنقسم مطلقا واقل ما يحصل القسمة منه جوهران اما المعتزلة فانهم رسموه بانه الطويل العريض العميق ليخرج عنه الخط الذي هو مجرد الطول والسطح الذي هو مجرد الطول والعرض وبقي الحد منطبقا على الجسم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يتالف من ثمانية جواهر بان يتركب مثلث من ثلثة جواهر فيحصل طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري فيحصل العمق ايضا وقال الجبائي انه يتالف من ثمانية لان المثلث هو الطول والعرض اذا انطبق على مثله حصل خط هو طول العمق ايضا وقال الاكثر انه مؤلف من ثمانية جواهر لان الجوهر اذا تالف مع مثله حصل خط هو طول واذا انضم خط الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على مثله حصل الجسم وهذا النزاع لفظي **قال** والجوهر الفرد عند الحكماء ممتنع الوجود **اقول** يختلف الناس في اثبات الجوهر الفرد ونفيه فاثبته اكثر المتكلمين وبعض قدماء الحكماء لوجوه **الاول** الزمان ثابت والماضي والمستقبل معدومان والحاضر ان كان منقسما كان معدوما

هذا

هذا خلف وان كان ثابتاً فان كان منقسماً امتنع وجود اجزائه دفعة لقضاء الضرورة بانه غير قار
الذات فيكون بعضها ماضياً او مستقبلاً فلا يكون ما فرضناه حاضراً حاضراً هذا خلف وان لم يكن
منقسماً ثبت جزء لا يتجزى في الزمان فيثبت في الحركة ايضاً لان القدر الموجود من الحركة في ذلك الان ان كان
غير منقسم فالمطلوب والا لزم انقسام الان لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي
يقع فيه كل الحركة هذا خلف فيثبت جزء لا يتجزى في الحركة فكذا في الجسم لان المسافة التي يقع فيها تلك
الحركة الغير المنقسمة ان انقسمت كانت الحركة منقسمة لان الحركة التي الى نصفها نصف الحركة التي الى كلها
هذا خلف والا فالمطلوب **الثاني** اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة غير منقسم
والا لخرج احدهما عن شكله المفروض لانا نخرج خطين من المركز الى طرفي خط الملاقاة فيرتسم مثلث
قاعدته خط الملاقاة فاذا اخرج من المركز عمود كان اقصر من الخطين لانه يوتر حادة وهما يوتران قائمتين
فلا يكون الكرة حقيقية فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى يتم الدائرة حصلت نقط متتالية يتركب منها
الدائرة والسطح **الثالث** اذا حركنا خطاً قائماً على مثله حتى انتهاه كان ثمة لا ينقسم ملاقياً في كل آن
لمثله فيتركب المتحرك عليه من النقط **الرابع** النقطة ذات وضع غير منقسمة فان كانت جوهراً فالمطلوب
والا فالمحل ان كان منقسماً انقسم الحال والا لم يكن حالاً في كل وان لم يقبل القسمة فالمطلوب **الخامس**
برهن اقليدس على وجود زاوية هي اصغر الزوايا الحادة فلا تقبل القسمة **السادس** لو انقسم الجوهر لكان
انقسامه اما متناهياً فالمطلوب او غير متناه فيكون الاقسام الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان
القسمة لا تحدث فيه مقداراً زائداً على ما لم يكن وانه باطل والا لامتنع قطع المسافة المتناهية في
زمان متناه لانه يمتنع قطعها الا بعد قطع نصفها ويمتنع قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى
ما لا يتناهى ولامتنع ان يلحق السريع البطيء السابق لان البطيء حال قطع السريع يقطع شيئاً فاذا قطعه
السريع قطع البطيء شيئاً آخر وهكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضي زيادة المقدار فاذا كانت الاولى غير
متناهية كان المقدار غير متناه ولانا نأخذ منها اجزاء متناهية فنؤلفها على تناسب الجهات فيحصل حجم
نسبته الى غير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى غيره لكنها نسبة المقدار المتناهي هذا خلف واحتج الحكماء

على نفيه

في الادلة الدالة على امتناع الجوهر الفرد

على نفيه بوجوه الاول الجوهر ان تميز الطرف المماس لاحدهما بالطرف المماس للآخر لزم التداخل والا انقسم الثاني اذا وضع على طرفي الخط المركب من ثلثة جواهر ثم حركا دفعة تلاقيا في الوسط فانقسمت الخمسة لو كان مركبا من اربعة وتخالف وضعهما او تحركا تحاذيا على منتصف الثاني والثالث الثالث بطوء الحركات ليس لاجل تخلل السكنات والا لكان التفاوت بين حركات الشمس والفرس على نسبة زيادة السكنات على الحركات فكانت سكنات الفرس ازيد بكثير من حركاته فيلزم خفاء الحركات فان قطع السريع فالبطيء ان لم يقطع جزءا شيئا كان ساكنا هذا خلف وان قطع اقل لزم الانقسام ولا يقطع جزءا ولا اكثر والا لكان مساويا او اسرع الرابع اذا تحركت الكرة في الوضع تحركت منطقتها وجميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة فاذا قطعت المنطقة جزءا فان قطع باقي الدوائر جزءا تساوت المدارات كلها هذا خلف وان قطعت اقل من جزء لزم الانقسام الخامس ظل المقياس ان لم يتحرك عند حركة الشمس تساوي ممت اول النهار ووسطه وان تحرك تساويا تساوي المدارات هذا خلف وان كان اقل لزم الانقسام عند حركة الشمس جزءا لا يتجزى السادس المربع المركب من ستة عشر جزءا ان تلاقت اجزاء قطره تساوي احد الضلعين وان تباعدت بما يسع الجوهر تساوي الضلعين وهو محال لشكل الحمار والا لزم الانقسام فتمام الادلة من الطرفين والاعتراضات عليها وبيان الانفصال عنها ذكرناه في النهاية

قال والاعراض عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلثة وعشرون او اربعة وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحيوة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر والالم اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الجوهر شرع في البحث عن عارضه و هو العرض وهو عارض عند المتكلمين لاحد وعشرين نوعا عشرة منها تختص بالاحياء فلا توجد في غير الحي الحيوة وهي صفة تختص بالحي يصح بها عليه ان يعلم ويقدر لانه لولا اتصافه بامر ممكن يقتضي هذه الصحة لم يكن اتصافه بها اولى من اتصاف الجماد بها لتساويهما في الجسمية والتركيب وليست عبارة عن اعتدال المزاج لانها تشترط فيها ولا عن قوة الحس والحركة لانها معلولة للحيوة وهي مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها في الجوهر الفرد خلافا للاشاعرة الثاني الشهوة وهي كيفية حاصلة للحي

في مباحث الاعراض

بمقتضى

في مباحث الأعراض

يقتضي الجذب للشيء ومبدأ الجذب إذا كان من حيث هو ملائم وهي مغايرة للكراهة لأن المريض ينفر بالذات
فإن المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهي كيفية حاصلة تقتضي الدفع للشيء ومبدأ الدفع
إذا كان من حيث هو غير ملائم وهي مغايرة للكراهة لأن المريض ينفر عن الدواء ويريده الرابع القدرة وهي
الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان إذا شاء أن يفعل فعل وإذا شاء أن يترك ترك مع الداعي وعدمه
لأن حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ولا امتياز إلا بهذه الصفة ولا يجب عندها الفعل بل مع انضمام
الداعي ولا ينافي الوجوب بعد الداعي التساوي عند خلو القدرة عنه وتتقدم عليه عند المعتزلة والحكماء
لأنا حالة القيام نعلم أنا قادرون على الجلوس وإنكاره مكابرة ولأن الكافر مكلف بالإيمان حال كفره
فلو لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق وخالفت الأشاعرة فيه لأن القدرة عندهم عرض فلو تقدمت
كانت باقية فيلزم قيام العرض بمثله ولزم وهو باطل لأنه لا بد من الانتهاء إلى محل جوهري فيكون الكل قائما به
ثم نمنع كون البقاء عرضا وإنما هو أمر اعتباري يحكم به العقل عند الماهية عند مقارنته بوجودها الزمان الثاني
كالحدوث سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله كالسرعة القائمة بالحركة ولا يستلزم الجميع المحل الجوهري
لا ينافي حلول بعضها في بعض ولا يستدعي التقدم البقاء لجواز استناد الفعل إلى قدرة متجددة وهي
صالحة للضدين عند المعتزلة والحكماء خلافا للأشاعرة الخامس الإرادة وهي صفة تقتضي ترجيح أحد
طرفي المقدور واختلفوا فذهب بعض المتكلمين إلى أنها نفس الداعي شاهدا وغائبا وأرادوا بالداعي
علم القادر أو ظنه أو اعتقاده بما اشتمل الفعل عليه من المصلحة وعند بعضهم أنه ميل تابع له شاهدا
وعند الأشاعرة أنها زائدة مطلقا لأنا نعلم فرقا وإنما احتيج إليها لأن نسبة القادر واحدة إلى
الطرفين فلولا الزائد لامتنع الفعل ولا يصح أن يكون هو العلم لأنه تابع للفعل التابع للإرادة السادس
الكراهة وهي صفة للحي تقتضي ترجيح الترك والبحث فيها كالإرادة السابع الاعتقاد وهو حكم الذهن
بمقصود على آخر إيجابا أو سلبا حكما جازما فإن لم يكن مطابقا كان جهلا مركبا وهو نوع مغاير للعلم
والظن عند المتكلمين وعند الحكماء أنه جنس لهما لأن الحكم إن لم يكن جازما كان ظنا وإن كان جازما
فإن كان مطابقا ثابتا فهو العلم وإلا فهو الجهل المركب واعتقاد المقلد الثامن الظن وهو ترجيح

[illegible]

الطرفين تلك الاخرى حجة غير مانع من النقيض في الذهن فان طابق فظن او لا فكاذب انما يسمع
النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الذهن الى امر حزوه ولم يعقل عند المعتزلة فان المعرفة
واجبة لا انما واقعة للخوف الحاصل من اختلاف العقلاء او الخاطر ولا يتم الا بها بالضرورة وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ولا لزم خرق الواجب عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وشرطه عدم العلم لامتناع
تحصيل الحاصل وعدم الجهل المركب لمنافاة الجزم للطلب وهو اول الواجبات عند بعضهم والحق
انه القصد اليه وهو مفيد للعلم خلافا للسمنية لانا نجزم جزما علمنا بالنتيجة حال العلم بالمقدمتين
العاشر الالم وهو ادراك المنافي واللذة ادراك الملايم وقيل انها عدمية وهي الخلاص عن الالم
كما ذهب اليه محمد بن زكريا الطبيب ولهذا اهملها المصنف واختلف في سبب الالم فقيل انه تفرق الاتصال
وسوء المزاج المختلف واعترض على الاول بانه عدمي فلا يكون علة للوجودي ولانه حاصل عند الاغتذاء
مع انتفاء الالم **قال** واحدى عشرة يكون للحي ولغير الحي وهي الكون وهو يشتمل على اربعة
اشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتاليف والاعتماد كالثقل والخفة والحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة واللون والصوت والرائحة والطعم والاثنان اللذان والثلثة التي زاد بعضهم الفناء
والموت والبقاء **اقول** هذه الاعراض لا يفتقر موضوعها الى كونه حيا **الاول** الكون وهو حصول
الجسم في الحيز وهو الاين عند الحكماء وهو مغاير للجسم المكان لانه نسبة بينهما وهو جنس لاربعة انواع الحركة
وهي الحصول الاول في الحيز الثاني وعند الحكماء انها كمال اول لما بالقوة في المكان الثاني من حيث هو بالقوة
اما كونها كمالا فلانها عرض وجب للجسم بعد عدمه كسائر الكمالات واما كونها اولا فلان الجسم ما دام في مكانه
الاول يفقد الكون في المكان الثاني والسلوك اليه لكن السلوك اليه هو اسبق الكمالين فهو كمال اول للجسم
الذي هو بالقوة في المكان الثاني وبقا في الحركة بالكمالات لانها اذا وجدت خرج ما هو كمال للجسم من
القوة الى الفعل ولا يستلزم كمالا اخر والحركة بعد حصولها يكون الجسم بالقوة في المكان الثاني فكما ليتها
انما هي لما هو بالقوة حاصل في المكان الثاني ولو خرج الى الفعل انتفت كليتها وبعض الاوايل نفى الحركة لانها
ليست عبارة عن المماسة الاولى لان الجسم لم يتحرك بعد ولا عن الثانية لانها قد انقطعت ولا عن مجموعهما

قوله وعدم الجهل المركب اي شرطه عدم الجهل المركب لانه لا يكون [illegible] مع الجزم [illegible] قوله [illegible] العلم [illegible] [illegible]

لعدم مقفه في الخارج ولا وسط بين المماستين والاكوان هو المماسة الثانية والثابتة ثالثة هذا
خلاف في نقل الكلام اليها **الثاني** السكون وهو عند المتكلمين عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من
زمان واحد وعند الاوائل انه عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالتقابل بينهما عند المتكلمين
تقابل الضدين وعند الاوائل تقابل العدم والملكة **الثالث** الاجتماع وهو كون الجوهرين في حيزين
بحيث لا يتخللهما ثالث **الرابع** الافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث ولا نوع له غير هذه الا بعض
عند بعضهم واثبت بعضهم كونا خامسا وهو اول حصول الجسم في مكانه الذي خلقه الله تعالى فيه فانه
ليس حركة ولا سكونا وبعض المتكلمين جعل الحركات عين السكنات لان المابه بينهما بالبقاء وعدمه
هو لا يوجب تباينا في الماهية كالصبي والشاب [illegible] السكون الثاني
التاليف واثبته ابو هاشم وجعله عرضا قائما بمحلين [illegible] ليكتسبهما
وبعضها يسهل واولا التاليف لما [illegible] لم يكن [illegible] منه [illegible] اولا
من غيره وذلك المتقي يستحيل ان يقوم بالجوهر الواحد [illegible] بالجوهرين ولا بازيد من
اثنين والا لجاز ان يقوم بالجبل الواحد تاليف واحد [illegible] اذا اخذنا جزءا
واحدا من اجزائه عدم التاليف لتعدم بعض محله فيلزم ان تفرق الباقي [illegible] والمحققون
من المتكلمين نفوا هذا التاليف ومنعوا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد بالضرورة كامتناع
حلول الجسم في مكانين والحكماء جوزوا قيام العرض الواحد بمحل منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة
والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء وهو
قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم **الثالث** الاعتماد وهو الميل عند الحكماء كالثقل والخفة
وهو واسطة بين الحركة وعلتها فالثقل علة للحركة الى المركز والخفة علة الحركة الى المحيط وهو مغاير
للحركة كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا فانه يجد ميله ولا حركة له وكذا الحجر المسكن باليد
في الهواء يجد ثقله ولا حركة له فيه واستدل الاوائل عليه بانه لولا الميل لساوت الحركة المقرونة بالعائق
الخالية عنه في الزمان والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية انا لو فرضنا جسما خاليا عنه حرك

قسرا

[illegible]

قسر امسافة ما فانه يتحرك الملأ في زمان بالضرورة واذا فرضناه مع معاوقة تحرك تلك المسافة بتلك
القوة فانه يتحركها في زمان ازيد فاذا فرض معاوقة اخرى اقل على نسبة الزمانين وجب ان يتحركها
الزمان المساوي لزمان الحركة الخالية عنه هذا خلف والبحث فيه مذكور في النهاية **الرابع** الح
وهي كيفية محسوسة تحدث الخفة والتخلخل وتجمع بين المتجانسات وتفرق بين المختلفات من الركب
وهي جانب للكيفية المحسوسة من التلو والاشعة والحادثة عن الحركة والحرارة الغريزية مخالفة لها با
الخامس البرودة وهي كيفية ملموسة تحدث ما يقابل فعل الحرارة كالثقل والتكاثف وذهب
بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وهو غلط لانا نحس من الجسم البارد بكيفية
زائدة على مطلق الجسمية والعدم لا يحس **السادس** اليبوسة وفسرها ابو علي بانها كيفية
يعسر بها قبول الجسم موضوعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى وقيل انها الجفاف **السابع**
الرطوبة وفسرها فوه بانها الكيفية التي تكون الجسم بها سهل الانضاف بالغير وسهل الانفصال
عنه فالهوى ليس برطب وفسرها بعضهم بانها الكيفية التي يكون بها سهل التشكل بشكل الحادي الغريب سهل
التركه فيكون الهوى رطبا والنار رطب وقيل انها البلة والحق ان هذه امور محسوسة لا يجوز تعريفها
الا لا يمكن الا باسمائها اضا فانه لا يمكن لنا الا بدل شيء منها على حقيقتها فلا يفيد تعريفها ما يفيد الاحسا
الثامن اللون وهو عند ابي هاشم جنس للسواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وما عداها الجنس
مركبة منها كالزرقة والعودية وعند بعض الاوائل ان الخالص السواد والبياض والباقي مركب منهما وعند آخر
منهم ان السواد لون حقيقي وانا البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهوى للاجسام الشفافة الصغيرة
جدا كزبد الماء ويبطل بالبيض المسلوق فانه يصير بعد الشفافة ابيض لا باعتبار تخلل الناري والهواء
فيه لانه بعد الطبخ اثقل ويشترط رؤيته الضوء قال ابو علي انه شرط وجوده لان اللون غير مرئي في الظلام
فانه اذا وجد ففيما الوجه وان كان لان الهواء المظلم عائق يبطل فان الظلمة ليست كيفية عائقة عن الابصار
ولهذا يشاهد البعيد من قرب من النار واللون من الكيفيات المبصرة واختلفوا في كيفية الابصار
فقال بعضهم انه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط قاعدته عند المرئي ورأسه عند العين وهو خطا

للخارج يستحيل ان يكون جسما فانه لا يخرج من العين على صغرها مثل المقدار العظيم وان يكون عرضا فان الاعراض لا ينتقل وقال آخرون بالانطباع وهو خطا ايضا لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وقد بينا الحق في ذلك في النهاية وقال بعضهم الضوء نوع من اللون وهو خطا فان السواد والبياض يشتركان في الاضاءة ويختلفان في ماهيتهما وانما هو كيفية منبسطة على الاجسام من غير ان يقال انها سواد وبياض او غيرهما **التاسع** الصوت وهو كيفية محسوسة بحاسة السمع ويمتنع بقاؤه وقيل انه جسم وهو غلط لتشارك الاجسام في الجسمية واللمس والابصار دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل من قلع او قرع الى ان يصل الى سطح الصماخ ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل تموج يحصل بالتدارك الصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون كتموج الماء ونازع قوم في اشتراط وصول التموج الى الصماخ والا لما سمع الكلام من وراء جدار على هيئته ولان الحامل للحروف اما كل جزء واحد فلا يسمعه الا واحد واذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسم كجبل او جدار املس يرتد ذلك التموج الى خلف على شكله حدث صوت آخر هو الصدى فان تقاربت المسافة اتحد التموجان فيسمع الصوت واشتد والحروف اصوات معتمدة على المخارج وقال الرئيس الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **العاشر** الرائحة وهي كيفيات مشمومة ولم يوضع لانواعها اسماء وانما يتخصص بالاضافة الى الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ومنتنة او بالاضافة الى طعوم مقارنة لها فيقال رائحة حلوة وحامضة ولا يفتقر في ادراكها الى انفصال محلها والا لعدم الجسم ذو الرائحة عند تواتر ادراكه **الحادي عشر** الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو جنس لتسعة انواع لانها كيفية مزاجية فالحامل له اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة عن البسيطة فان البسيطة عديم الطعم عما من شانه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم الفناء بمعنى يضاد الجواهر لان الاجسام باقية

فلا بعدم

حدثت المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف

فلا تعدم لذاتها ولا للفاعل لان الفاعل شانه التاثير لا اعدامه ولا لعدم المؤثر لاستغناء الباقي
عنه ولا لانتفاء شرط هو العرض لان الجوهر شرط العرض فلا يعقل العكس فتعين ان يكون لطريان ضده وهو
الفناء ولا بقاء له والا لافتقر الى ضد وهذه المقدمات ممنوعة وابتناء ... على الموت لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة والخلق التقدير والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا واطلاق الخلق عليه مجاز

قال والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف والوضع والاين والملك و
متى والفعل والانفعال **اقول** ذهب جمهور الحكماء الى ان اجناس الاعراض تسعة الاول الكم وهو عبارة
عن القابل للمساواة واللامساواة لذاته ويخرج بهذا القيد ما يقبلهما باعتبار جزء وهو ما يحل
في الكم وما يحل الكم فيه او يتعلق به بنوع ما من التعلق وفسره بعضهم بانه الذي يمكن ان يفرض فيه شيء
غيره اما بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل اولا لان المساواة اتحاد في الكم وهو اما متصل
ان امكن ان يفرض فيه اجزاء مثلا يشترك في حد واحد مشترك بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر واما منفصل
وهو العدد لا غير ثم يكون كذلك والمتصل اما قار الذات يمكن اجتماع اجزائه في الوجود معا او
لا وهو الزمان خاصة والقار ان انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط وان انقسم في جهتين خاصة فهو
السطح وان انقسم في ثلاث فهو الجسم التعليمي وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة باقية عند تبدل المقادير
عليها والمتكلمون ينفونه لانه مبني على نفي الجواهر ولان تثنيته ان وجد فيه في كل واحد او في واحد
كان الواحد اثنين هذا خلف وان حل في المجموع كان البحث في الهيئة الاجتماعية كالبحث فيها ولو كان
المقدار عرضا فان كان محله منقسما لزم اجتماع الامثال والا كان حصول محله في الحيز تبعا لحصوله
فيه فينقلب الجوهر عرضا وبالعكس والمنفصل يتناهى في النقصان الى الواحد ولا يتناهى في طرف الزيادة
والمتصل لا يتناهى في جانب النقصان عندهم ويتناهى في جانب الزيادة خلافا للهند والا لامكن فرض
خطين خارجين من نقطة واحدة كساقي مثلث فالبعد بينهما يتزايد على نسبة امتدادهما فيكون ما
لا يتناهى محصورا بين حاصرين واختلفوا في البعد الذي هو مجرد الطول والعرض والعمق هل يصح ان
يكون قائما بذاته اولا فقال ارسطو بالاول وجعلوه عارضا للمادة دائما ويمتنع تداخل البعدين لذاتيهما

ومنع

ومنع منه افلاطن وقسمه الى جوهر قائم بذاته وهو المكان الذي تسري فيه الاجسام وتتحد بعدها به
ولا يمتنع تداخلهما لخلوه عن المادة والصور وهو ملاق للاجسام وارسطو جعل المكان هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وابطله افلاطن بالزام كون الحجر الواقف في الماء
والطير في الهواء متحركين وكون الشمس ساكنة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع خلوه اي البعد عن
جسم شاغل والا لكانت الحركة مع العايق كهي لا معه لانه اذا تحركت مسافة خالية في زمان ما ثم تحركها
في ملاء كان الزمان اطول فاذا فرض في ملاء اخر ارق من الاول على نسبة الزمانين ساوت في الزمان
الحركة الخلائية وبطل بان الحركة لذاتها تستدعي قدرا من الزمان والتفاوت انما هو فيما يستحقه
بسبب المعاوق وتجويز آخرون والا لزم التعدد او التداخل او حركة اجزاء جميع العالم عند حركة البقة
والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على اثبات المادة الثاني الكيف وهو هيئة لا يتوقف تصورها
على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء اوليا فالهيئة يخرج بها الجوهر
وعدم توقف تصورها على تصور غيرها يخرج به الاعراض النسبية وعدم اقتضاء القسمة وعدمها
ليخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا ليخرج الى اقتضاء عدم القسمة وذكر المحل ليدخل فيه العلم بما لا
ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة لا اقتضاء اوليا بل اقتضاء متعلقه وهو ينقسم ويندرج تحته اربعة انواع
الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الملموسات كالحرارة والبرودة وغيرهما والمبصرات
كالاضواء والالوان والمسموعات كالاصوات والحروف والمذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي
الروائح وهذه ان كانت راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها والا فهي انفعالات الثاني
الكيفيات النفسانية وهي المتعلقة بذوات الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحدى الآلات الخمس
التي هي الحواس الظاهرة والارادة والشهوة وغيرها من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت
ملكات وان كانت غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة
والانحناء والتربيع والتثليث او المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية والتركيب الرابع الكيفيات
الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهو القوة كالمصحاحية وان كانت نحو القبول فهي اللاقوة كالممراضية

في الاضافة

الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة ووسمه بانه ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا وجود له بحو ذلك
فبالاول يخرج الجوهر والكيف وبالثاني يخرج عنه باقي الاعراض النسبية فانها وان عقلت بالنسبة
الى غيرها الا ان لها ماهيات معروضة فان الاين ليس نفس نسبة الحصول في المكان بل هو عرض
في نفسه يعرض له النسبة لانه لولاه لكانت النسبة جزءا من المقولات النسبية فكانت جنسا عاليا على
ان بعض المتاخرين ذهب اليه وجعل الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج عنه
ايضا المضاف المشهور وله خاصيتان التكافؤ في الوجود من الخارجي والذهني فلا تقدم لاحدهما
على الآخر ووجوب الانعكاس فالاب اب للابن والابن ابن للاب ولو نسب الى احدهما مجردا عن الاضافة لم
يثبت الانعكاس كما تقول الاب اب الانسان ولا يقع النسبة حينئذ واجمعوا على انها بما ان العقل يحكم
بفوقية السماء حكما صادقا مطابقا ليس فيه عدمية لانها نقيض اللافوقية الصادقة على
المعدوم فتكون عدمية فيكون نقيضها ثبوتيا ومنع المتكلمون ثبوته وثبوت كل عرض نسبي
والا لزم التسلسل لان حلولها في محلها نسبة اليه اضافة ثم تلك الاضافة تفتقر الى محل فيكون لها اضافة

بالحصول فيه او في طرفه السابع الملك وهو نسبة التملك وهو وجود شيء لشيء من شانه ان ينتقل بانتقاله ما له علم وله سواد فهذه نسبة لهي الملك ولاجل اشتباه هذه المقولة بغيرها فان الفلان قيل انه نوع من المضاف فوضع له الحكماء ثلاث علامات في الملك والجدة ولم قال الرئيس لست احصلها وينبغي ان يكون عبارة عن كون الشيء محيطا لشيء اخر بحيث ينتقل بانتقاله كالسلخ والقميص واحترز بالاخير عن احاطة اهاب المرة بها وتقصه المصنف بالغمد للسيف فهو محيط منتقل بانتقاله وليس الغمد ملكا للسيف الثامن الفعل وهو نسبة التاثير وهو هيئة تعرض للفاعل لاجل صدور الفعل عنه كالاحراق للنار فاذا استقر الفعل خرج من المقولة التاسع الانفعال وهو نسبة التاثر وهي هيئة تعرض للمنفعل عند تاثره عن الفاعل كالاحتراق والمتكلمون منعوا من ثبوتها في الخارج والا لزم التسلسل لان الانفعال والفعل لو كانا ثبوتيين لكانا ممكنين فيكون لهما فعل وانفعال واعلم ان كل واحد من هذه المقولات جنس لما تحته من الاشياء اثباتا لانه يتوقف على ان كل واحد منها ثبوتيا واثباتا وكمال الذاتي المشترك واعم من كل ما تحته مندرج تحته **قال** وتسمى هي مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات **اقول** هذه الاعراض التسعة اجناس عالية لجميع الاعراض والجواهر جنس عال لجميع الجواهر وكل ممكن اما جوهر او عرض فصارت هذه المقولات العشر شاملة لجميع الممكنات ومن اثبت النقطة والوحدة والآن لا يسلم ذلك الحكم عنده لانها ممكنة وبسيطة ولا يندرج تحت جنس من المقولات اجناس الاجناس وهذه البسائط وان كانت ممكنة وعامة فليست اجناسا لانتفاء افرادها في الماهية **قال** اصل اخر الموجودات اما ان يكون متماثلة واما متضادة واما متخالفة اما المتماثلة فكالبياضين المتساويين في البياضية **اقول** هذه قسمة الموجودات بنسبة بعضها الى بعض وهي من الامور العامة ولهذا قدمها لاحتياجه اليها وتقريرها ان كل موجودين اما متماثلان اي يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر وانما تمايزا باعراض زائدة على ماهيتها كالبياضين المتساويين في تمام الماهية وانما تعددا باعتبار اضافتهما الى موضوعين متغايرين ونسبتها الى الموضع خارج عن حقيقتهما واما ان لا يتماثلا

بان يكون المعقول من احدهما ليس هو المعقول من الآخر فان امكن اجتماعهما كالسواد والحركة فهما
المختلفان والا فهما الضدان كالسواد والبياض والاقرب بتثنية الموجودان اما متماثلان او مختلفان
والمختلفان اما ان يمكن ان يجتمعا اولا والاول هو المختلفان غير المتقابلين والثاني اما ان يعقل
احدهما بالقياس الى الآخر اولا فالاول المتضايفان والثاني المتضادان **قال** واما المتضادة
فهي الاعراض التي تكون من جنس واحد لا يمكن ان تجتمع في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها فيه
على التعاقب ويخلو عنها جميعا كالالوان والحكماء زادوا في قيودها ان يكون بينهما غاية البعد
اقول الموجودان المتضادة هي الاعراض التي تكون من جنس واحد ولا يمكن اجتماعها في محل واحد
في وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا وذلك مثل السواد والبياض
وغيرهما من انواع الالوان واحترز بالاعراض عن الجواهر فانها لا تتضاد عند من
ياخذ في حد التقابل موضوع واحد لان الجوهر لا يحل في موضوع فان اكتفى فيه بالتعاقب على مطلق
المحل كان بعض الجواهر ضدا كالصور النوعية المتعاقبة على المحل الواحد واخذ الدخول في جنس
واحد جزء من الحد لان التضاد لا يعرض للاجناس بالاستقراء ولا للانواع الا اذا اندرجت تحت
جنس اخير وكذا بين الاول الخير والشر لانهما ليسا جنسين بل الخلق كالشجاعة والتهور المندرج
احدهما تحت جنس الفضيلة والآخر تحت الرذيلة لعروض التضاد لهما وقولنا لا يمكن اجتماعهما
في محل واحد احتراز عن انواع مندرجة تحت جنس وتجتمع في محل واحد كالخط والسطح والجسم التعليمي
الحالة في الجسم الطبيعي وقولنا في وقت واحد ليدخل فيه المتضادات فانه يمكن اجتماعها في محل واحد
لكن لا في وقت واحد ويمكن حلول المتضادة في المحل الواحد على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان
فان الهواء خال عنها هذا هو المتضاد بحسب الشهرة اما بحسب التحقيق فكما ذهب اليه الحكماء وهو ان يزاد فيه
ان يكون بينهما غاية التباعد **قال** فانه يجوز ان يكون لعرض واحد اضداد كثيرة على الرأي الاول
ولا يجوز ان يكون له الا ضد واحد على الرأي الثاني وما عدا المتماثلة والمتضادة مختلفة **اقول**
على التفسير الاول يجوز ان يكون للشيء الواحد اضداد كثيرة لانه لا يعتبر فيه غاية البعد كالسواد والـ[illegible]

المراد بالتفسير الاول هو التفسير المشهور بين المتكلمين وهو التعريف المذكور في المتن قبل زيادة الحكماء والمراد بالتفسير الثاني هو تفسير [illegible]

في التضاد [illegible]

[illegible]

بضادة

بضادة جميع انواع اللون لعدم امكان اجتماعهما في محل واحد في موضوع واحد في وقت واحد
وعلى التفسير الثاني لا يكون للواحد الا ضد واحد وهو الطرف المقابل له فالسواد في الغاية ضده البياض في الغاية لا غير لانه لو وجد شيئان في غاية البعد من السواد فاما ان يكون مخالفتهما له بوجه مشترك بينهما فيكون الضد للسواد هو ذلك الوجه المشترك وهو واحد فضد الواحد واحد و اما ان يكون كل منهما مخالفا له بوجه مغاير للوجه الذي خالف الاخر به فيكون هناك وجوه من التضاد لا وجها واحدا وهو ممكن وتستحيل بامكان ان يكون الوجه الذي يخالف به السواد الامور الكثيرة واحدا وان تشترك الامور الكثيرة في شيء واحد **قال** واعلم ان التقابل الذي يشمل التضاد وغيره على اربعة اوجه احدها التقابل بالتضاد والثاني التقابل بالنفي والاثبات والثالث التقابل بالملكة والعدم كالبصر والعمى والرابع التقابل بالتضايف كالابوة والبنوة **اقول** لما ذكر انقسام الموجودات الى المتضادة وغيرها بحث من جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من وجه واحد في وقت واحد فالذان يشملان الايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة يخرج عنه غير المتقابلة وقولنا من جهة واحدة في وقت واحد ليدخل فيه المتضايفان فانهما قد يجتمعان في ذات واحدة لكن باعتبار جهتين كالابوة والبنوة فانهما قد يجتمعان لا من جهة واحدة بل باعتبار جهتين فان زيدا يكون ابا بالنسبة الى جهة ويكون ابنا باعتبار جهة اخرى او في وقتين فان السواد والبياض قد يجتمعان في وقتين في محل واحد وهو جنس تحته اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة والتضايف لان المتقابلين ان كانا وجوديين فان عقل كل واحد منهما بانفراده فهما الضدان وان عقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان وان كان احدهما عدميا فان اعتبر موضوع واحد لهما فهو العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب فهما راجعان الى العقد والضمير بخلاف العدم والملكة فانهما راجعان الى ما في نفس الامر ولا يمكن تقابل العدميين اما المطلقان فلاتحادهما واما المضافان فلصدقهما على ما غاير الملكتين واما المطلق والمضاف فلان احدهما اعم من الاخر والمقابل من حيث عروض التقابل

في اقسام التقابل

اخص من المضاف

الذي هو نوع من المضاف وباعتبار ذاته اعم ولا امتناع في عروض الخاص للعام والسواد من حيث
انه مضاد للبياض مضايف له لا من حيث ذاته وتعاند الضدين اشد من تعاند السلب والايجاب
لاستلزام الخاص العام دون العكس وقيل بالضد لان المعاند للخير هو انه ليس بخير والشر باعتبار
انه ليس بخير عاند الخير لا باعتبار آخر قال اصل آخر الدور محال وهو ان يكون المعلول علة
لعلته بواسطة او بغير واسطة والمتاخر من حيث هو متاخر متقدم على متقدم من تلك الحيثية
اقول الغرض الاقصى من هذا الفن هو اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وهو
متوقف على ابطال الدور والتسلسل فلهذا قدمه المصنف والدور هو ان يتوقف كل من الشيئين
على صاحبه مما هو متوقف عليه كما لو توقف وجود العلة على وجود معلولها المتوقف على وجود
علته وكما في المتاخر من حيث هو متاخر فانه يتقدم على مقدمه من حيث تلك الحيثية والثاني
اعم لتحققه في العلل والمعلولات وغيرهما فان المتاخر عن المتاخر عنه في الزمان خارج عن الاول دون
الثاني واكثر العقلاء على ان العلم باستحالته ضروري قال والتسلسل عند المتكلمين
محال مطلقا وبالجملة كل عدد فرض فهو متناه الا ان كل عدد فرض فهو قابل للقلة بان ينقص منه
شيء والكثرة بان يزاد عليه شيء وكل قابل للقلة والكثرة فهو متناه اما العدد الذي يكون له اول
ولا يكون له آخر بل انما يوجد منه نهاية فليس بمحال عند اكثرهم لكون كلما يوجد منه حصر في
وقت يفرض يكون متناهيا اقول التسلسل عند المتكلمين عبارة عن وجود ما لا يتناهى
من الاعداد سواء كان بينها ترتيب وضعي او طبعي او لا وسواء وجدت دفعة واحدة او على التعاقب
وهو محال عندهم في جانب الماضي بكل اعتبار وبالجملة كل عدد يفرض قل او كثر فهو متناه لان كل
عدد يفرض فهو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه فكل عدد فهو متناه اما الصغرى فلان كل عدد
يفرض فهو اقل من ضعفه واكثر من نصفه واما الكبرى فظاهرة والحكماء منعوا المقدمتين اما الصغرى
فلان الزيادة والنقصان لا يقبلهما الا العدد المتناهي دون غيره واما الكبرى فلان معلومات
الله اكثر من مقدوراته لاشتمال الاول على الواجب والممكن والممتنع واختصاص الثانية بالممكن لان

تضعيف

قوله وقيل بالضد اه اي قيل ان تعاند ... فقال بان تعاند ... لان ... من تعاند ... ليس ... تعانده ... ليس بخير ... الا باعتبار ... ١٢

قوله والثاني اعم لتحققه في العلل والمعلولات ... لان التقدم والتاخر فيهما ... بخلاف الاول ... بالدور ١٢

قوله لكون كلما يوجد منه حصر ... في العبارة ... نقض ... من جانب المستقبل ... كلما يوجد منه العدد ... عدد محصور في اي وقت يفرض ... متناهيا ... عندهم في جانب الماضي اشارة ... ١٢

قوله واما الكبرى اه محصله ان معلومات الله اكثر من مقدوراته مع ان كلا منهما غير متناه ١٢

تضعيف الالف مرارا الا فانه لما اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين قال اما عند
الحكماء فكل عدد يكون لاحاده موجودة دفعة واحدة ولها ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه
اما ما لا يكون احاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب فيجب ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول
التي اوردناها نقلتها وبيان ما يحتاج الى البيان فيها فيجيء في مواضعها فقد اوردنا ما اوردنا اربع
في خمسة ابواب اقول الحكماء شرطوا في استحالة امر بين الوجود دفعة والترتيب الطبيعي كالعلل
والمعلولات او الوضعي كالابعاد والحركات وان ترتبت لكنها لما لم توجد دفعة جاز عدم التناهي
فيها والنفوس وان كانت موجودة دفعة لكنها لما انتفى الترتيب بينها جاز عدم التناهي فيها
ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات
غير متناهية واخذنا منها عددا متناهيا ثم اطبقنا احد الجملتين على الاخرى بان نشابكان الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره والزايد مثل الناقص فهو باطل بالضرورة وان نقص احدهما متناهيا
والزايد زاد عليها بمقدار متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه متناه بالضرورة واعلم ان هذا
البرهانات في الجميع لا يتم ان التطبيق يعتبر فيه الترتيب لانا نمنع ذلك سلمنا لكن النفوس مترتبة في الطبع
فان النفس التي للاب شرط في النفس التي للابن لانه سبب في القول لبدء حدوث البدن شرط في النفس
كذا الحركات فان السابقة سبب متقدم للاحقة وايضا لا يمنع من ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحد
من علله علل متناهية او لا يكون فالاول يستلزم تناهي العلل وهو المطلوب والثاني يستلزم
انحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال قال الباب الاول في اثبات موجد العالم العالم
عبارة عن ما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى اما جواهر او اعراض واذا ثبت احتياج الجوهر الى
موجد ثبت احتياج العرض اليه لاحتياجها الى ما يحتاج اليه والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير
جسمانية كما سيجيء بيانه ويثبتون او لا حدوث الاجسام والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات
محدثها القديم لهم في اثبات حدوث الاجسام طرق اقول هذا هو المقصد الاقصى
من هذا الفن ولهذا كان التصديق بنسبة الى الفنون وجب على العريف ان العالم ليصح الحكم عليه بالحدوث

قوله واعلم ان هذا البرهان انا ان في
نفسك الحكم في بطلان التسلسل بجوده
ان لا يكون بين آحاد التسلسل ترتيب
دفعة مع كون الترتيب موجودا ليس
او وضعيا بين ما لا يكون كذلك
ثم استدلوا على بطلان التسلسل
بالبرهان المذكور اورد عليهم
بان البرهان المذكور ...
شرح ... ١٢
... ١٢٠٥

حجج في حدوث الأجسام

وله تفسيران احدهما انه السماء والارض وما بينهما والثاني انه عبارة عما سوى الله تعالى فيخرج من الاول الجواهر المجردة عند من اثبتها وهذا التعريف يتوقف على تصور الله تعالى بعض التوقف لا على ثبوته وما سوى الله تعالى اما جواهر واما اعراض لانه اما ان يكون في موضوع فيكون عرضا او لا في موضوع فيكون جوهرا والعرض لا يستقل فانما بنفسه بل يفتقر الى المحل يوجد فيه واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج الاعراض اليه لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وعند الاوائل الجواهر اما ان يكون مادية وهي الاجسام واجزاؤها واما ان يكون مفارقة وعند اكثر المتكلمين انه لا تحقق للقسم الثاني والا لكان مشاركا للباري تعالى في حقيقته لانه مشارك في التجرد ونسب بجيد لان الاشتراك في التجرد اشتراك في وصف سلبي والاشتراك في الصفات الثبوتية ولا يوجب التشريك فضلا عن السلبية والمتكلمون يستدلون على ثبوت الصانع تعالى باثاره وافعاله فيثبتون اولا حدوث الاجسام ويستدلون بذلك على اثبات محدثها لقضاء الضرورة بان كل محدث فله محدث وهو تعالى قديم والا لزم افتقاره الى محدث اخر ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة **قال** احدها قولنا الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوي احدها اثبات وجود الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان ان كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الاول فظاهر فان الاكوان اعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات امور ثبوتية زائدة وهي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز اخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث والافتراق هو كونهما في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر والاكوان تتغير وتتبدل مع ثبوت الاجسام وهي امور موجودة في الاجسام ولا يمكن وجودها الا في الاجسام

اقول هذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين على حدوث الاجسام وتقريره ان الجسم لا يخلو عن الحوادث اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج

كل جسم

قوله وهذا التعريف اه يعني لا يمكن ان يتعقل منه شيء الا التعريف للتردد نظرا الى توقف تصور ما سوى الله الذي هو تعريف العالم مع توقف تصور الله ونفسه وتوقف ثبوت الله على تصور العالم ثبوته وتصور العالم ... الا يتوقف على ثبوته ... بعض الاعتبارات ١٢

قوله واما ان يكون مفارقة اه اي يكون مفارقة عن المادة كالنفس والعقل ... والمراد بالمفارقة عن المادة عدم توقف وجوده عليها كما لا يخفى ١٢

في الادلة الدالة على حدوث الاجسام

كل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى ما اشتملت الصحائف منها على ثلثة والرابعة
هي الكبرى احديها اثبات وجود حوادث زائدة على الجسم لان كون الجسم لا ينفك عن الحوادث فرع على ثبوت الحوادث
والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها وهي نفس الصغرى اخذت مجردة عن وصف الحدوث والثالثة
بيان حدوثها والرابعة بيان ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الدعوى الاولى فظاهرة لانا نعلم
ان كل جسم حاصل في حيز اي في محاذاة يشار اليه باعتبارها انه هنا او هناك او في مكان هو السطح
او البعد على اختلاف المذاهب فان كان لابثا فيه اكثر من زمان واحد فهو الساكن والا فهو متحرك
واذا نسب الى آخر فان جامعه بحيث لم يمكن ان يتخللهما ثالث والا كان مفارقا فهذه الاكوان امور ثبوتية
لانها محسوسة لان الحركة موجودة اتفاقا والسكون كذلك لمشاركته اياها في نفس الماهية وهي
مغايرة للجسم لانها تتبدل مع بقاء الجسم ويتبدل احدهما بالآخر فيسكن وكذا الساكن
يتحرك ولان مقولة الوضع ثابتة للبسائط وكذا المركبات فهذه الاكوان امور وجودية غير
الاجسام لا يعقل وجودها الآن لابثة او منتقلة بحركة من حيز الى آخر او سكون في حيز
او اجتماع في حيز ما او افتراق فيهما في غير الاجسام لا تتصور الامكان ولهذا اشار بذلك الى
بيانا انه على التغاير الى الانتهاء تكون بعضها لا امتناع قيامها بنفسها فتكون مغايرة للجواهر

قال واما بيان ان الاجسام لا تخلو عنها فهو ان كل جسم يستحيل ان يكون لا في حيز وكونه
في حيز يحصر في الحركة والسكون واذا كان جسمان في حيزها انحصر كونهما في الافتراق والاجتماع

أقول هذا بيان هذه الدعوى الثانية من الدعاوى الاربع وهي كون احدى هذه
الاكوان لازمة للجسمية وهو ظاهر لما بينا من ان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عنها
لانه اذا وجد مجردا عن الحيز وكونه في حيز لا ينفك عن النقيضين اعني الثبوت فيه او الانتقال
عنه وان فرض جسم مع افتقاره الى الحيز فلا ينفك احدهما عن الاجتماع والافتراق **قال** و
اما انها حادثة فلانها تزول وتتبدل بعضها ببعض فاذا هي محتاجة في وجودها الى غيرها
فهي ممكنة ويستقيم الدلالة على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث

قوله ولان مقولة الوضع اشارة الى ان البسائط ليس لها وضع ... والمركبات ... والعبارة لا تخلو عن شيء

الى غير

الى غير النهاية اما اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان ويستحيل ان يتطرق الى غير المتناهي الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص منها يعد متناهيا يستحيل ان يكون مساويا للزائد واذا فرض الناقص وغير الناقص متطابقين من مبدء واحد وجب ان ينتهي الناقص وينقطع قبل انتهاء غير الناقص فيكون الناقص متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقة بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى تتصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال لكن الحوادث موجودة فاذا كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدمه ازلا فلو كان في الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن لم يكن في الازل جميع الحوادث معدوما قوله هذه الدعوى الثالثة من الدعاوى الاربع وهي المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء وبيان تحقيقها واعلم ان النزاع انما هو في حدوث نوع الحركة لا في اشخاصها لوقوع الاتفاق عليه والمصنف استدل على كل واحد منها اما على حدوث الشخص فبوجهين الاول ان هذه الاكوان تتغير وتتبدل على الجسم مع بقائه ويجوز كل واحد منها فيكون حادثة لان القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب لذاته ويستحيل عدمه او ممكن فيستند الى موجب واجب لذاته لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته استحالة زواله الثاني انها ممكنة لاحتياجها في وجودها الى موضوعها وهو مغاير لها فيكون محدثة واما على حدوث النوع بمعنى تناهي هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى ما لا يتناهى فبوجوه الاول ان الحركات الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه اما المقدمة الاولى فظاهرة لانا اذا اخذنا الحوادث من زمان الطوفان الى الان جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث يحاذي لان

طريق آخر في إثبات حدوث الأجسام

الحوادث الماضية تزيد باعتباره وأما الثانية فلأن الناقص من الحوادث الماضية إذا
فرضت غير متناهية بعدد متناه يستحيل أن يكون مساويا للكامل النقصان فيكون
الزايد زايدا على الناقص بما لا يتناهى لا يزيد عليه شيء فيكون الزايد متناهيا وأيضا الزايد م
زاد عليه بمقدار متناه فيكون متناهيا أيضا ولأنا إذا فرضنا الحوادث من الآن إلى الأزل
جملة ومن زمان الطوفان إلى الأزل أخرى كانت الثانية تنقص فعند فرض التطابق بينهما من مبدأ
واحد وجب أن ينتهي الناقص قبل الزايد لاستحالة التساوي ثم يمتد الزايد بعد انتهاء الناقص
فيكون الناقص متناهيا لانتهائه مع بعضها والزايد أيضا لأنه زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا
أيضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثة وهو المطلوب الثاني
لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحال وجود الحادث اليومي والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية أن الحادث اليومي يكون موقوفا على انقضاء السابق غير متناهية وانقضاء ما لا
نهاية له ممتنع فيكون وجود الحوادث موقوفا على المحال فيكون محالا الثالث أن كل حادث
مسبوق بعدم أزلي فإن الحوادث معدومة في الأزل في جميع الأوقات ثابتة في الأزل فإن
يوجد فيها شيء من الحوادث أولا فإن كان الأول اجتمع السابق والمسبوق والوجود والعدم
وإن كان الثاني وإن كانت الحوادث بأسرها معدومة في الأزل فيكون المجموع حادثا كأفراده **قال**
أما بيان أن كل ما لا يخلو من الحوادث حادث فظاهر وذلك لأن جميع الحوادث معدومة في
الأزل فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجودا في الأزل لكان خاليا عنها وهو محال فإذا ثبت
أن الأجسام حادثة وكذلك الجواهر والأعراض **أقول** هذا بيان الدعوى الرابعة وهي
ظاهرة فإن ما لا يخلو من الحوادث ملزوم لها ويستحيل وجود الملزوم بدون وجود اللازم وقد
بينا أن جميع الحوادث منتفية في الأزل فكذا ما لا ينفك عنها أعني الجسم وإلا لوجد في الأزل دونها
وانفك عنها فثبت بهذا البرهان أن الأجسام حادثة وكذا الجواهر لتحقق الدعاوى الأربع فيها
فإن كل جوهر متحيز وكل متحيز لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث وكذا فإن الأعراض حادثة

ايضاً الاشياء التي قيامها بذاتها وانما تقوم بالجواهر فلو كانت قديمة (قائمة) لزم ان الاشياء التي
وجود الجواهر في الازل قيامها بذاتها انها محال فيستحيل ان يكون قديمة **قال** طريق اخر لا يجوز
ان يكون جسماً من الاجسام ازلياً لانه في الازل اما ان يكون متحركاً او ساكناً وكلاهما محال اما
كونه متحركاً فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية
بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه ساكناً فمحال لان السكون مع انه يقتضي ايضاً المسبوقية بكونه
مثله ليس بواجب الوجود فاذا كان ممكناً كان مسبوقاً بالعدم على ما يجيء بيانه **اقول** هذا
هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام وتقريره ان نقول لو كان الجسم ازلياً لكان في الازل
اما متحركاً او ساكناً والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة واما بطلان كونه
في الازلية — متحركاً فلان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير لما بينا انها هي حصول الجسم في مكان عقيب
حصوله في مكان آخر والازل ما يتبين نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال واما بطلان
كونه ساكناً في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة
لانه الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول فالكون الثاني مسبوق بالكون الاول
الثاني انه ممكن الوجود فانه عرض قائم بالجسم وكل ممكن محدث على ما يأتي وهذا الدليل هو الاول
الا ان فيه تغييراً يسيراً **قال** طريق آخر وهو اعم من الاولين وذلك ان نقول كل ما سوى الواجب ممكن
وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسماً او جوهراً او عرضاً او غير ذلك
اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد
والممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده فيكون ثابتاً لايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فيلزم
منه ان يوجد حال لا وجود له فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده وذلك حدوثه واذا ثبت
كون ما سوى الواجب محدثاً وكان احتياج كل محدث الى محدث يوجده ضرورياً ثبت ان لجميع
العالم من الاجسام والاعراض وما سواهما من الممكنات محدثاً وهو المطلوب فهذه طرق المتكلمين
في اثبات الصانع **اقول** الطريقان الاولان دالان بالذات على حدوث الاجسام واستلزم

حدوثها

حدوثها حدوث الاعراض فكما استدلالنا عليه بالعرض ولم يدل على حدوث الجواهر المجردة
لو قلنا بها وهذا البرهان يدل على حدوث كل ممكن سواء كان جسما او عرضا او جوهرا مجردا
من النفوس والعقول ولهذا البرهان عموم باعتبار وكثرة نتائج فان الاولين يدلان على
ثبوت الصانع وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه وتقريره ان نقول كل ما سوى الواجب ممكن
وكل ممكن محدث فينتج كل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا لا يقبل القسمة او عرضا
او غير ذلك من الجواهر المجردة اما المقدمة الاولى فظاهرة فان كل موجود اما واجب او ممكن
فما ليس بواجب ممكن والا لكان ممتنعا وهو محال واما المقدمة الثانية فان كل ممكن لا يوجد
بذاته بل يحتاج في وجوده الى موجد لاستحالة ترجيح احد الطرفين من ذاته والموجد اما ان يوجد
الممكن حال وجوده او حال عدمه اي حالة لا وجوده وعبر عنه بالسلب لانه في مقابلة الايجاب
معنى وصورة ولشموله مذهب من يثبت الواسطة بين الوجود والعدم والاول محال والا لزم
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيثبت الثاني فيلزم سبق لا وجوده على
وجوده وهو معنى الحدوث وكل ممكن حادث واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وثبت ان
كل محدث له محدث بالضرورة لزم ان يكون لجميع العالم من الاجسام والاعراض وغيرهما من الممكنات
محدثا وهو المطلوب فهذه الطرق الثلثة هي طرق المتكلمين **قال** واما الحكماء فقالوا
ان الموجود ان ينقسم الى واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجد فان كان مؤثره
واجبا فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكنا كان محتاجا الى مؤثر
اخر والكلام فيه كالكلام في الاول والدور والتسلسل محال كما مر وعلى تقدير ثبوته ناخذ جميع
الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لانه لا يحصل بدون افراده وافراده غيره ثم المؤثر فيه لا يجوز ان
يكون نفسه ولا يجوز ان يكون داخلا فيه لان الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله فلا يكون
مؤثرا في المجموع فلم يبق الا ان يكون للجميع مؤثر خارجا والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا
فيكون واجبا فاذن وجود واجب الوجود لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها

وهو المطلوب فثبت ثبوت واجب الوجود لذاته ضرورة وهو المؤثر الموجب للممكنات باجمعها لاستناد جميع الممكنات الى علة غير ممكنة ولان الممكن من حيث هو موجود بوجود هذا الممكن فمؤثره ليس بنفسه ولا فرداً من افراده لان كل جزء فيتقدم ويتأخر من حيث انه معلول لجزء هذا خلف فالمؤثر ليس هو ولا جزءاً من اجزائه فيكون الواجب الوجود فهذه طريقة المتكلمين والحكماء وعلى هذه الادلة من الطريقين اعتراضات ويجاب عنها بالجواب ذكرها في كتاب النهاية قال وهو ان المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً لا يمكن ان يكون المتقدم مع المتأخر فيه والحكماء قالوا ان مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان لكن بحيث يقع المتقدم في زمان والمتأخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على كل ما هو غير الواجب بهذا المعنى محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات قالوا بل انما يكون هذا التقدم من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه اجاب المتكلمون بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتأخر فيه معاً لا يجب ان يكون بحسب زمانين متباينين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان آخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا يتبيكي فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجود المعاني للممكنات الحادثة فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسئلة مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات الى موجبها **اقول** معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في مسئلة اثبات الصانع تعالى بعد اتفاقهما عليه هو القدم والحدوث واعلم ان المتكلمين قالوا ان العالم ممكن محدث تقدم عدمه على وجوده تقدماً لا يمكن ان يوجد المتأخر فيه مع المتقدم دفعاً للبراهين الدالة على الحدوث وقالت الحكماء ان هذا النوع من التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان بحيث يقع المتقدم في الزمان والمتأخر في آخر غيره وزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر لذاته وذلك لان من الاشياء ما يعرض له التقدم والتأخر بواسطة الزمان لان قبلية لذاته كالزمان ومنها ما يعرض له التقدم بواسطة غيره كالابن والاب اللذين يعرض لهما التقدم والتأخر بواسطة الزمان لان قبلية عدم الممكن على وجوده ليست بنفس العدم لانه قد يكون قبل

في البحث عن صفات الله تعالى

وبعد وهي ثبوتية فلا بد من شيء غير العدم يلحقه القبلية والبعدية لذاته وهو الزمان و
هذا الزمان ليس بواجب الوجود بل هو ممكن فيتقدم عدمه عليه فيستحيل ان يتقدم
بالزمان فلا يتقدم عدمه على وجوده تقدما لا يجامع المتقدم والمتأخر والا لكان للزمان
زمان آخر فيستحيل تقدم عدم كل ما سوى الواجب على وجوده بالزمان لان الزمان من جملته
فيكون بعض الممكنات قديما قالوا بل انما يكون تقدم عدم الممكن على وجوده من جملة التقدم
بالطبع الذي ذكرناه في تقدم الواحد على الاثنين فيجامع المتقدم والمتأخر واجاب المتكلمون
بان التقدم الذي من خاصيته عدم امكان اجتماع المتقدم والمتأخر معا لا يجب ان يكون
بزمان مباين لهما فان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الآخر لا بالزمان والا لكان للزمان
زمان آخر ويتسلسل وهذا التقدم مثله سلمنا انه لا بد من زمان لكن لا بالفعل بل يكفي فيه تقدير
زمان ولا يحتاج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول ان الباري تعالى متقدم على العالم تقدما
لا يمكن ان يجامع المتقدم فيه المتأخر بمعنى انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان
الله تعالى مقارنا لها دون الحادث لاستحالة ان يكون الباري تعالى زمانيا قال
الباب الثاني في صفات الله تعالى وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها انه تعالى
قادر والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل الفعل ولا يجب وان فعل فعلا باعتبار وارادة
لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله
لانه لو تأخر الفعل عنه لما كان مصدر الفعل عنه وايضا انه لم يصدر عنه في الحال المتقدم
على القصد اقول لما فرغ من الادلة على ثبوت الصانع تعالى شرع في تعديد صفاته
وقسمها الى ثبوتية وسلبية ولا نعني بالثبوتية الثابتة في الخارج فان جماعة من المتكلمين
انكروا زيادتها على ذاته تعالى بل نعني بها ما يقابل السلبية سواء كانت ثابتة في الخارج او لا
وبدأ بالثبوتية لانها اسبق في التعقل وبدأ بالقدرة لتوقف احكام الاشياء عليها فان العلم
يتوقف عليها ... والارادة مخصصة والحياة في حد القادر ...

في البحث عن قدرة الله تعالى

كان على صفة لاجلها يصح منه الفعل وبقاء الاحوال فالواهب الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل واذا فعل فعل بالاختيار وداع يدعوه اليه لا يجب منه الفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل كالنار في الاحراق ولا يجوز ان يتأخر عنه فعله بالزمان لانه لو تأخر عنه فعله لما لم يكن واجبا عنه لانه لم يصدر في الحال السابقة على الصدور والقادر لا يجوز ان يقارنه فعله في الزمان لانه انما يفعل بواسطة القصد الداعي ولا يتحقق القصد الى ايجاد موجود بل الى ايجاد معدوم للمعدومية **قال** والمتكلمون يقولون بان الباري تعالى قادر اذ لو كان فعله حادثا غير صادر عنه في الازل ويلزم القائل بالقدم كونه علة موجبا والحكماء يقولون كل فاعل بالارادة مختار سواء قارنه الفعل في زمانه او تأخر عنه **اقول** اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذي فسرناه والدليل عليه انه لو كان موجبا لوجب صدور الفعل عنه لكان العالم قديما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجب لا يجب تأخر اثره عنه لما تقدم وقد ثبت قدم الباري تعالى فيلزم قدم العالم واما بطلان التالي فلما تقدم من ان العالم حادث غير صادر عنه تعالى في الازل اما القائلون بالقدم وهم الفلاسفة فانه يلزمهم القول بكون الفاعل موجبا الا انهم فرقوا بين المختار والفلاسفة يفسرون القادر بانه كل فاعل فانه يفعله بالارادة والاختيار سواء قارنه الفعل في زمانه او تأخر عنه **قال** وموضع الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون انه لا بد ان الداعي الى المعدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان فيتقدم الزمان ويقولون ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه **اقول** قد بينا ان الداعي لا يدعو الا الى ايجاد الموجود بل الى ايجاد المعدوم فيكون وجوده سابقا على وجود الفعل اما بالزمان كما في افعالنا او بتقدير كما في حق واجب الوجود تعالى لاستحالة تقدم الزمان فكل فعل صدر عن الداعي فهو محدث عند المتكلمين والحكماء انكروا ذلك لانهم قالوا بقدم العالم واثبتوا لله تعالى الارادة والقدرة لا بالمعنى الذي اثبته المتكلمون بل بمعنى عنايته تعالى وهو علمه بنظام العالم **قال** واذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف بين المتكلمين والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون

قوله سواء قارنه الفعل اه لم يتحقق لي هذا الكلام محصلا لان المراد من مقارنة الفعل للقادر في الزمان ان كان بالارادة والاختيار فلا بد من تأخر الفعل عن القادر لتوقفه على الارادة المتوقفة على وجود القادر فلا بد من وجود القادر اولا ثم وجود الارادة ثانيا ثم حصول الفعل ثالثا وان كان لا باختيار وارادة فهو مناف لتفسير القادر على رأيهم ما تكلم

ان هذا الوجوب لا يقتضي ايجابا بمعنى انه اذا كان فعله تبعا للداعية ليس للاختيار معنى غير ذلك
وبعض المتقدمين انكروه مخافة لزوم الايجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل اولى من لا
وجوده وقد قيل لهم مع هذه الاولوية هل يمكن لا وقوع الفعل ام لا فان امكن فلا يكون للاولوية
اثر وان لم يمكن كان ذلك واجبا وهو الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ وقال اخرون للقادر ان
يختار احد طرفي الفعل والترك من غير مرجح فان ذلك الترجيح يمثلون بالهارب الواصل الى طريقين
متساويين وبين يدي الجائع المشتهي احدهما فان العطشان اذا احضره وعاءان متساويان فانه يختار
احد الطريقين واحد الرغيفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر ومع التزام هذا الان الحالات و تعذر
اثبات الارادة لله تعالى اقول لما من تقرير تاثير الله تعالى في افعاله وانه مستند الى داعيه
فرع عليه الخلاف بين المتكلمين واعلم انهم قد اختلفوا في وجوب الفعل عند تحقق القدرة
وخلوص الداعي واجتماع الشرائط على مذهبين الاول مذهب المحققين كابي الحسين البصري ومن تابعه
هو الوجوب والا لزم الترجيح من غير مرجح او كون ما فرضناه مؤثرا تاما غير تام والتالي بقسميه
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه يجوز ان لا يوجد الفعل فترجح احد الوقتين بالوجود والاخر
بعدم اما ان يفتقر الى المرجح او لا فان كان الاول توقف الفعل على حصول ذلك المرجح فلا يكون القادر
التام في مؤثريته فلا يكون ما فرضناه ولا تاما لافتقاره في التاثير الى هذا المرجح وان لم يفتقر
مع تساوي الوقتين ونسبة كل من الوجود والعدم اليهما لزم الترجيح من غير مرجح اعترض عليهم بان هذا
القول يستلزم القول بايجاب العالم عن الباري لانه مع وجود قدرته وداعيه يجب الفعل ومع انتفاء
احدهما يمتنع فينتفي القدرة ويلزم قدم العالم اجابوا بان هذا الوجوب لا ينافي القدرة ولا يقتضي
الايجاب بالفعل لان الفاعل انما يفعل بواسطة القصد والداعي والوجوب المستند الى القدرة والداعي
وهو معنى الاختيار اذ المختار هو الذي يجب وجود فعله تبعا للداعي الثاني قول من انكره واختلفوا
على مذهبين الاول قول محمود الخوارزمي ان الفعل باعتبار القدرة يكون متساوي النسبة وباعتبار
الداعي يصير اولى بالوقوع من لا وقوعه واعترض عليه بان الفعل مع الاولوية ان امكن عدمه لم يكن الاولوية

قوله ولكن تقع ... الذي يمكن اه
لعله ... الى الدافع
الداعي مع فقد ... الداعي
عند الدافع وان لم يكن ...
واجتماع شرائط التاثير
[illegible]
[illegible]
[illegible]

في البحث عن علم الله تعالى

اثر اذ يوجد الفعل معها في وقت ويعدم في آخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع والآخر بالعدم يفتقر الى مرجح لامكان الواجب منهما الانفكاك عن الماهية ولا يصدق عن الاولوية لانها بفرض مع عدم العدم ثابتة فلا بد من مرجح آخر وان لم يمكن عدمه كانت الاولوية وجوبا ولا يتغير الحكم بتغير [illegible] سواء سمي مرجحا واجبا او لا الثاني مذهب اكثر الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الفعل الذي مع الداعي كهو مع القدرة لا يترجح وجوبا ولا اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح وهذا في الفاعل المختار جائز بخلاف الموجبات كالجائع اذا حضر عنده رغيفان متساويان يتناول احدهما من غير مرجح وكذا العطشان يرجح احد الانائين المتساويين بلا مرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان سلك احدهما من غير مرجح وادعوا الضرورة فيه ومحققو الفريقين انكروا ذلك ولا لانسد باب اثبات الصانع تعالى اذ الدليل على اثباته انما هو احتياج الممكن الى المؤثر في احد طرفيه واعتذروا بان المحال ترجيح الممكن من ذاته لا لمرجح اما ترجيح الفاعل احد طرفي الفعل لا لمرجح فليس بمحال والزموا ايضا انسداد اثبات الارادة لله تعالى لان الدليل انما هو جواز الوقوع في كل وقت فتخصيص بعضها به يفتقر الى مرجح هو الارادة وللقائل ان يقول يجوز ان يترجح الايجاد بوقت لا لمرجح آخر **قال** ومنها انه تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير **اقول** العالم لا يحتاج الى تفسير لان معناه شيء له العلم وشيء ضروري التصور وكذا قوله واما العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحققون الى ان تصوره ضروري بالضرورة واستدل آخرون عليه بان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بغيره دار ولاني اعلم اني عالم بالحرارة والبرودة وهذا علم خاص فيكون تصوره مسبوقا بتصور العلم المطلق المضاف وهما ضعيفان اما الاول فلان جهة التوقف مختلفة فلا دور فان غير العلم انما يعلم بالعلم بمعنى ان العلم آلة له وحكاية عنه وصورة متساوية كالصورة في المرآة التي يدرك بها ما هي صورة له والعلم يتوقف على الغير توقف الكاشف على ما يتبعه المعلول هنا على علته الذهنية واما الثاني فلما مر في الوجود وذهب آخرون الى ان تصوره ممكن ثم اختلفوا فيه حتى فذهب بعضهم الى انه صورة متساوية للمعلوم في العالم وقد مر ضعفه والآخرون الى انه نسبة

اضافة بين المعلوم والعالم وآخرون الى انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وينتقض بالتقليد
الى انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والحق الاول اما العالم فعند
المثبتين انه من كان على صفة لاجلها يصح منه الاحكام **قال** والدليل عليه ان افعاله محكمة
متقنة ثبت ذلك لمن عرف حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار و
خلق الحيوانات ومنافع اعضائها وساير الموجودات وكل من صدر عنه افعال محكمة متقنة
عالم لما تقرر واستدل المتكلمون على انه تعالى عالم بان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك
فهو عالم اما المقدمة الاولى فالحس يدل عليها فان العالم اما فلكي واما عنصري وآثار الاحكام
ظاهرة فيهما اما الافلاك فان خلق السموات والنيرات وتفاوتها في القرب والبعد المقتضيين للسخونة
والبرودة حتى تكون المركبات واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ظ ومن وقف على علم الهيئة
عرف الاتقان التام فيه واما العناصر فوجود الاحكام فيها ظ فان الآثار الصادرة في الجو
من خلق اعضائها لمنافعها ظ ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهورا تاما واما
المقدمة الثانية فضرورية وايضا فان الله تعالى قادر على ما مر ويستحيل صدور الفعل عن
القادر الا بعد علمه به وللاوائل في هذا الباب طريق آخر وهو انه تعالى حاصلة الذات ولا نعني
بالعلم الا الحصول فهو عالم بذاته ويمكن اقترانه مع غيره في المعقولية فامكان الاقتران لا يتوقف
على الاقتران الذهني لانه نوع من الاقتران ولا يعقل امكان توقف الشيء على وجوده فثبت انه
يصح عليها المقارنة وهو معنى العقل ولنا على هذا البرهان ايرادات ذكرناها في كتاب النهاية
قال ولكونه واجبا لذاته وغيره ممكنا لذاته كان ما سواه متساوي النسبة اليه ولم يكن بعضه
اولى من بعض بان يكون مقدورا دون بعض ومعلوما له دون بعض فهو قادر على جميع ما يصح
ان يقدر عليه عالم بجميع ما يصح ان يعلم كليا كان او جزئيا فيكون المعلومات اكثر من
المقدورات لانه تعالى عالم بكل المعلومات لان الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر عليهما **اقول**
لما بين انه تعالى قادر وعالم اراد ان يبين انه تعالى قادر على كل المقدورات وعالم بكل المعلومات

والاولى

والآراء لم يتفق عليه فافتقر الى الاستدلال والدليل عليه انه تعالى واجب لذاته فوجوده دون غيره وكل ما عداه ممكن الوجود وكل ممكن الوجود محتاج الى المؤثر ولا بد ان ينتهي الى الواجب فعلة الحاجة وهي الامكان ثابتة في الجميع فتتساوى نسبتها اليه سبحانه بالاحتياج لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيكون قادرا على الجميع كذا في كونه تعالى عالما لانه لما تساوت الاشياء بالنسبة اليه استحال تخصيص بعضها بالعلم دون بعض لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى حي فيصح ان يعلم كل معلوم وهي صفة نفسية لاستحالة استنادها الى غيره والصفة النفسية متى صحت وجبت والا لم تكن نفسية فثبت انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا خلافا لمعظم الفلاسفة ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان المقدور يختص بالممكن فان الواجب والممتنع يستحيل ان يكونا مقدورين لان المقدور هو الذي يصح وجوده عن القادر وعدمه واما العلم فمشترك بين الجميع فان العلم حكاية عن المعلوم فيصح تعلقه بجميع الاشياء **قال** ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئا واحدا والباقي بتوسط **اقول** ذهب الاوائل الى ان الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شيء آخر الا واحدا والا ان يكون الباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه شيئان لان مفهوم صدور وعنه مغاير لمفهوم صدور الثاني وهذان المفهومان ان كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجبا وكذا ان كان احدهما داخلا وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر وننقل الكلام اليه وهذا الكلام في غاية السقوط لان مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه باحد الشيئين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع سلب شيئين عن واحد **قال** ومعلوماته كلها لا يتغير واما المتغير فلا يكون من حيث التغير معلوما له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وسيجيء البرهان في هذا البحث **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا متغيرا او لا لما تقدم واختلف الاوائل فنفى قوم منهم العلم مطلقا اما لذاته فلامتناع انتساب الشيء الى

نفسه

قوله والصفة النفسية اه المراد بالصفة النفسية صفة الذات اي صفة تقتضيها الذات وحدها ومنع ان يثبته للذات ويثبت بالذات لان الذات مقتضية لصفة العلم فلا تتخلف عنه يجوز ان يقال يمكن ان يكون الله تعالى ١٢

قوله ويلزم امتناع اتصاف اه منع ان يقال عالم قادر حي صفة ... عن الواحد البسيط فلا يجوز ان يقال البسيط ... ولا وجه ... وذلك ... مفهوم ... والاتصاف ... الآخر ... كونه ... ١٢

في علم الله تعالى

نفس العلم لا يستدعي الصور ومنهم من منع كونه عالما بذاته وهو تغيير ومنهم من عكس ومنهم من منع علمه بما لا يتناهى لعدم تميزه عن غيره ومنهم من منع كونه عالما بالجزئيات الا على وجه كلي وهو مذهب اكثر الفلاسفة والا لزم تغير العلم عند تغير المعلوم والا لم يكن العلم علما لان العلم من شرطه المطابقة ولا يمكن مطابقة شيء للنقيضين وعلمه تعالى يستحيل تغيره لاستحالة كونه محلا للحوادث وانما قال من حيث التغير لان المتغيرات عندهم معلومة اذا استندت الى اسبابها فانا اذا علمنا ان الشمس والقمر اذا تحاذيا والارض متوسطة بينهما حصل خسوف فان هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل سواء حصل الكسوف او لا ولا يتعلق علمه بالمتغير من حيث هو متغير فلا يعلم هل وجد كسوف ام لا لانه لو علم انه موجود ثم عدم فاما ان يتغير ذلك العلم او علم انه سيكون ثم وجد عدم الاول ووجد العلم بانه كائن واختلف المتكلمون في الجواب عنه على وجوه الاول قال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة ان العلم بان الشيء سيكون وبعينه علم بانه كان عند وجوده فان من علم ان زيدا سيوجد في غد فانه في الغد يعلم انه موجود بعين العلم الاول من غير ان يتجدد له علم اخر وليس بجيد فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده في المستقبل وتقدمه في الحال ويعتبر في تحققه هذان الامران والعلم بالوجود في الحال يشترط فيها الوجود الحالي دون الاستقبالي فتغايرا والعلم بان زيدا سيجيء في الغد لا يحصل عند حصول الغد الا مع حصول العلم بمجيء الغد ومع يحصل علم اخر غيره وكل من مقدمتين احدهما المعلومة اولا والثانية العلم بمجيء الغد الثاني ذهب اخرون من قدماء المتكلمين الى انه لا يعلم الموجود الزماني الا عند وجوده لئلا يلزم الجهل وجوزوا التغير في علمه تعالى لانه من قبيل النسب والاضافات وكما جاز تغير الاضافات في حقه تعالى كالقبلية للعالم فانها تتبدل بالمعية والمعية تتبدل بتجدد البعدية ولا استحالة فيه والاصل ان الاضافات امور اعتبارية لا تحقق لها في ذاته وانما هي فيها كالاضافة بالامور السلبية الثالث ذهب المحققون الى ان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة كالقدرة واذا عدم المعلوم عدمت اضافته اليه فكما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه لا

قوله والعلم بان زيدا [illegible] والعلم بان [illegible] العلم الاول [illegible] وحاصله ان العلم [illegible] في الغد لا يحصل [illegible] العلم [illegible] حصول الغد [illegible] قوله والاصل ان الاضافات [illegible] الى آخر ما قال ١٢

موجب

بصير القادر وعدمه اعني عدم مقدوره ولا يقدح عن صفة الحقيقية بل اضافة اليه كما في العلم وهذا هو الحق **قال** وايضا عند بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبايح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها **اقول** اختلف الناس في انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ثبوته لما تقدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح لانه لازم للجهل او الحاجة واللازم باطل والملزوم مثله وبيان الشرطية ان الفاعل للقبيح انما يفعله لو كان محتاجا اليه او جاهلا به لامتناع صدوره من العالم بقبحه الغني عنه لانتفاء داعي الحاجة والحكمة والداعي شرط في التاثير واما استحالة التالي فظاهرة لانه تعالى عالم بكل شيء غني عن كل شيء وذهب جماعة من المعتزلة الى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او عبث ويستحيل وقوعهما عنه تعالى وذهب اخرون الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لاستحالة وقوع مقدور بقادرين وقال الكعبي انه تعالى لا يقدر على خلق علم ضروري يتعلق بما علمنا مكتسبا والا لزم الشك في الضروريات على تقدير ان يخلق فينا علما ضروريا بما نقدره زيد المعلوم وجوده بالاكتساب ويقع الشك في الثاني والجواب عن الاول ان القدرة لا تستلزم الوقوع واستحالة الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفي القدرة عليه وعن الثاني ان كونه طاعة وعبثا من صفات الفعل واصله مقدور ولا يخرج الفعل عن التماثل وعن الثالث ان القدرة لا تستلزم الوقوع وعن الرابع ان العلم بالمشروط حال عدم الشرط محال لا ممكن **قال** ومنها انه تعالى حي لامتناع كونه من يمكن ان يوصف بانه قادر عالم غير حي وتفسير الحيوة بما من شانه ان يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم **اقول** اتفق العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معناه فعند ابي الحسين البصري ان معناه انه لا يستحيل ان يكون قادرا عالما وليس للذات صفة باعتبارها يقتضي الاستحالة بل ليس الا الذات المتميزة بنفسها المستلزمة لانتفاء الاستحالة واذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا بالضرورة وعند الاشاعرة انها صفة من شانها ان يصير الذات الموصوفة بها يصح عليها القدرة والعلم لان الذوات التي يصح عليها القدرة والعلم مساوية لغيرها فلولا اختصاصها بامر لاجله اختصت بهذه الصفة التجرد

اخر واما لا يلزم التسلسل لان ثبوته في الاضافة انما يحتاج الى مرجع اخر وكذا فيتسلسل ١٢

غيرها

عنه لها لزم الترجيح من غير مرجح والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لان الذات فما لعن له بين الذوات فتتميز بانتما فيها بهذه الصفة لذاتها **قال** ومنها انه تعالى مريد وذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت يحتاج الى مخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعي الذي مر ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ويقولون انها عرض لا في محل وبذلك ينتقض حد الجوهر والعرض الذين مر ذكرهما **اقول** اتفق المتكلمون على انه تعالى مريد ونعني بالارادة ما يقتضي ترجيح احد المتساويين على الاخر لانه تعالى قادر على جميع المقدورات ونسبة القدرة الى الطرفين على السوية وكذا قدرته فلا بد من مرجح اخر غير ذاته يقتضي ترجيح احد المقدورات بالوقوع دون غيره ويقتضي اختصاص ذلك الوقوع بوقت دون غيره من الاوقات لتساوي نسبة الفعل اليها ولا نعني بالارادة سوى هذا المرجح والعلة الاولى عامة والثانية خاصة بالزمانية واختلفوا فيه فذهب ابو الحسين وجماعة من المتكلمين الى انه عبارة عن الداعي وهو علم الفاعل او ظنه او اعتقاده باشتمال الفعل على المصلحة فيحصل الرجحان بسبب ذلك العلم او الظن او الاعتقاد والظن والاعتقاد منتفيان في حقه تعالى فبقي العلم هو المرجح وذهب اخرون الى انها امر زائد على العلم والظن والاعتقاد لانا اذا قصدنا ايجاد شيء نجد حالة زائدة على العلم باشتمال الفعل على النفع وهي الميل المسمى بالارادة فان الحركة الاختيارية انما تقع منا بمبادي اربعة القوة المحركة التي هي في العضلات محركا بنحو القبض والبسط التابعة للارادة الجازمة التابعة للقوة الشوقية التي هي الميل التابعة للقوة الادراكية اما العلم او الظن او التخييل فان الجائع يرجح تناول احد الرغيفين والعطشان يرجح شرب احد الانائين مع تساويهما في المنافع والارادة مغايرة للداعي هذا في حقنا واما في حق واجب الوجود فتمتنع عليه القوة المحركة والشوقية فبقي العلم من جملة انواع الادراك خاصة والارادة وهي مغايرة للعلم لان التخصيص لاحد الفعلين واتفاعه في احدهما لو فرض مع التساوي لا بد له من مرجح ولا يجوز ان يكون هو القدرة لان شانها الايجاد مطلقا لا التخصيص ولا العلم لانه تابع للمعلوم

فيتاخر عنه بالذات والمرجح متقدم على الفعل بالذات واختلف المثبتون للزائد فقال الاشاعرة انه تعالى مريد بارادة قديمة لاستحالة انه يريد لذاته والا لزم ارادة جميع المرادات فيقع النقصان وعند ابي هاشم وغيره من مثبتي الاحوال انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل اذ يمتنع ان يريد لذاته ولا لارادة قديمة لبطلان المعاني القديمة عندهم فوجب ان يريد لارادة حادثة ولا يجوز في محل لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا تحل في جسم جمادي لامتناع اتصافه بالارادة ولا في حيوان لرجوع حكمها اليه فكانت مجردة وبهذا ينتقض حد الجوهر والعرض فان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والارادة كذلك عرض وليست في موضوع وهؤلاء يمنعون هذين الحدين فان العرض عندهم ما عرض له الوجود ولا بقاء له كبقاء الاجسام وهذا المذهب باطل اما اولا فلامتناع وجود صفة لا في محل واما ثانيا فلاستلزامه التسلسل لان كل حادث لا بد له من ارادة

قال والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقتضي وجوب كون المريد عالما

اقول هذا اشارة الى دليل اخر على انه تعالى عالم مستفاد من كونه تعالى مريدا وهذا اخر الى اثبات الارادة لان المريد يخصص احد المقدورات المتساوية بالنسبة اليه بالوقوع تبعا للداعي الذي هو العلم لاشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم ان يكون عالما بالفرق والا ولولا الداعي لكان ترجيحا من غير مرجح **قال** ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب ان يكون دائم الوجود باقيا في ما لم يزل ولا يزال والاشعرية يقولون بان البقاء صفة زائدة لغيرها من الصفات **اقول** من خواص واجب الوجود دوامه فيما لم يزل ولا يزال فهو ازلي باق سرمدي لانه لولا ذلك لجاز عدمه في بعض الاوقات والتالي باطل والا لكان ممكنا لا واجبا لذاته هذا خلف اختلف الناس في بقائه تعالى فقال المحققون انه باق لذاته لاستحالة احتياجه الى غيره وقال الاشاعرة انه باق ببقاء قائم به ثم اختلفوا فقال بعضهم ان ذلك البقاء باق لذاته وقال اخرون انه باق ببقاء قائم بذلك البقاء وقال اخرون ان بقاء البقاء قائم بذاته تعالى كقيام البقاء به والكل باطل والا لزم افتقار

البقاء ببقاء والكل باطل والا لزم افتقار البقاء الى البقاء وتسلسل ولان البقاء لو بقي لذاته لاستغنى في بقائه عن الذات والذات باقية به فكانت الذات محتاجة الى الصفة دون العكس فتنقلب الذات صفة والصفة ذاتا هذا خلف ولا يجوز ان يقوم بالبقاء بقاء اخر لاستحالة قيام العرض بالعرض بمثله عندهم ولا ان يقوم بقاء البقاء بالذات لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها **قال** ومنها انه تعالى سميع بصير بدليل علمه بالحاطته بما يصح ان يسمع ويبصر فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى بوصفهما **اقول** اتفق الناس على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناها فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري الى انه عبارة عن كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات وقد تبين بما تقدم انه تعالى عالم بكل معلوم فيثبت المطلوب واثبته جماعة من المعتزلة والاشاعرة مغايرا زائدا على العلم قياسا على الشاهد فانا نجد تفرقة ضرورية بين حالتنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حالتنا عند التغميض مع ثبوت العلم فيهما فتلك الزائدة هو الادراك فقالت الفلاسفة والمعتزلة المرجع بهذا الزائد الى تأثر الحاسة ومنعه ومنعت الاشاعرة التأثر لما مر من امتناع الشعاع والانطباع وتوقف السماع على التموج ثم ان الاشاعرة افترقوا الى الاستدلال على اثبات هذه الصفة لله تعالى فقالوا انه تعالى حي وكل حي يصح ان يوصف بهما وكل من يصح اتصافه بامرين ثم يتصف به او بضده وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فيجب اتصافه بهما لا انهما صفتا كمال فان البصر في الشاهد سلمنا لكن نمنع وجوب الاتصاف باحد الضدين سلمنا لكن نمنع كون ضدهما نقصا في الغائب فان كثيرا من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغائب ونمنع كونهما صفتا كمال في الغائب والقياس باطل فان حسن الخلقة كمال في الشاهد دون الغائب والحق ما ذكره ابو الحسين من انه نوع من العلم فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى وصفناه بهما وقد اشتمل الكتاب العزيز على اثباتهما له ويصح الاستدلال بالسمع عليه **قال** وكذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم به يخبر بايجاد الحروف والاصوات التي يتألف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى يسمع منه الحروف والاصوات

في تحقيق الكلام النفسي واثبات الادراك لمعنى

المؤلفة لا يعقل الكلام ولا يكون متكلما كالببغا والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفا و
اصواتا دالة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلم ولا يثبتون المعنى الذي في نفس
المتكلم **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم بالسمع ولان الكلام امر مقدور والله تعالى
قادر على جميع المقدورات وقد ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلما ولكن اختلفوا في معناه
فقالت الاشاعرة ان الكلام معنى قائم في نفس المتكلم مغاير للعلم والارادة وغيرهما من المعاني
النفسانية يعبر عنه بالحروف والاصوات التي بها تفهيمنا الكلام المسموع ويسمى بخبر عما يريد الاخبار
عنه وبايجاد الحروف وبامر الامر وبنهي الناهي الى غير ذلك من المقاصد التي يدل عليها العبارات
ومن لا يثبت هذا المعنى لا يكون متكلما وان وجد الحروف والاصوات المتكلفة المنتظمة بانتظام الكلام
كالببغا وتسمية هذه الحروف والاصوات كلاما وهذا المعنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا
خبر ولا استخبار الا بحسب التعلق [illegible] والنهي ثم يتعلق بالموجودات
عند وجودها [illegible] والمعتزلة انكروا هذا المعنى
[illegible] وجعلوا المتكلم هو الموجد للحروف والاصوات الدالة على المعاني الذهنية اما في الامر
فعلى الطلب [illegible] واما في الخبر فعلى
معنى [illegible]
تعالى [illegible] المتكلم في حقه **قال** وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك
يقولون ان الادراك صفة زائدة على العلم [illegible] وهي غير
السمع والبصر [illegible] **اقول** ذهب بعض المعتزلة الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر
وقد اتفق الناس على اثباته تعالى واختلفوا في معناه فعند الاكثر انه العلم [illegible] عبارة عن
كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا [illegible] من المحسوسات وغيرها
من الكليات لان الادراك ان كان للكلي كان علما وان كان للجزئي كان سمعا وبصرا والقسم
مغاير للاشياء **قال** ومنها انه تعالى واحد لدليل المتكلمين [illegible] عبارة عن ذات

موصوفة بهذه الصفات وذلك لانه يمكن ان يكون الا واحدا فانه على تقدير ان يكون الاله
كثيرين فالخلاف بين الواجبين في ايجاد مقدور واحد بعينه بان يريد احدهما على صفة واحدة وعلى ايجاده
او ايجاده في غير ذلك الوقت وعلى غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل
ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان
لا يكون جميعهم الهة فاذا يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه
الحجة عن ذكر سائر الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الالهية **اقول**
نعت هذه الصفة من الثبوتية باعتبار ان الوحدة امر ثبوتي عند القائلين به ومن الصفات
السلبية بمعنى انه لا شريك له وقد اتفق عليه اكثر العقلاء من المتكلمين والحكماء ادلة عليه
واما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر فان القرآن ناطق به في مواضع كثيرة وهذه
الصفة لا يتوقف السمع عليها وبالعقل واظهرها لديهم دليل التمانع وتقريره ان نقول لو كان
في الوجود الهان لزم المحال بيان الشرطية ان الاله عبارة عن ذات متصفة بالصفات السابقة
التي من جملتها كونه قادرا على كل مقدور فلو تعدد جاز اختلافهما بان يريد احدهما
ايجاد شيء ممكن في وقت معين على وجه معين ويريد الاخر عدمه اما او ايجاده في غير ذلك الوقت وعلى غير
ذلك الوجه فان وقع المرادان اجتمع المتقابلان وهو محال بالضرورة وان عدما معا لكن لانه يلزم
من عدمهما وجودهما اذ المقتضي لعدم هذا ايجاد مقابله الا القدرة عليه والمقتضي لعدم المقابل ايجاد
هذا فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما معا وهو محال ايضا وان وقع مراد احدهما خاصة كان هو
الاله لاتصافه بالقدرة المطلقة دون الاخر لعجزه وانما اخر ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات
لان هذه الحجة حجة الوحدة يتوقف على اثبات الصفات الالهية **قال** واما الحكماء فقالوا ان الواجب
لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى لا يختلف ولو كان المتصف به اكثر
من واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع من هذا
المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف

قوله وهذه الصفة لا يتوقف الخ لا يقال ثبوت الكلام لا يتوقف على ثبوت صفة الكلام ... الصفة لا يتوقف عليها ... السمع ... صحة السمع يتوقف على اثبات هذه الصفة ... واضح

به وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء خارج من مفهوم الواجب لذاته **أقول** استدل
الحكماء بانه تعالى واحد بان مفهوم واجب الوجود لو اتصف به اثنان فاما ان لا يتمايزا بشيء اصلا او
يتمايزا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه كونهما واحدا وقد فرضنا اثنين هذا خلف
ولانه المطلوب واما الثاني فلان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون كل واحد منهما مركبا من
مما به الاشتراك ومما به الامتياز فيكون ممكنا لا واجبا وهذه الحجة لا يتوقف على اعتبار شيء
خارج عن مفهوم الواجب لذاته فان الوحدة لازمة لهذا المفهوم بخلاف دليل المتكلمين المتوقف
على صفات الالهية والفعل التشبيهي **قال** والصفات عندهم ليست بزائدة على ذاته
الوجود لان هذه الحجة بعينها بل حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود المشترك بينه وبين غيره
وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذات الوجود بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته
وقدرته هي عين صدور الكل عنه وعلمه هو حصول الكل له وارادته عين عنايته بالكل فقط
من غير ان يتوهم تكثر في ذاته اصلا **اقول** ذهب الحكماء الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على
ذاته تعالى لعين هذه الحجة والا لكان مركبا من الذات والصفات لاستحالة زيادتها والا لكان قابلا
وفاعلا وقد تقدم بطلان ذلك فيكون ايضا مبدأ لهذه الصفات المتكثرة والبسيط لا يصدر
عنه الا واحد وجماعة من المتكلمين المحققين ذهبوا الى ان الصفات ليست بزائدة على ذاته لاستحالة تعدد
القدماء لما بينا من كون العالم هو ما سوى الله تعالى وانه محدث وقالت الحكماء وجوده الخاص به
هو نفس حقيقته لانه لو كان زائدا لزم تقدم الشيء على نفسه ووجود الماهية مرات غير متناهية
او تأثير المعدوم في الموجود ويلزم امكانه تعالى فليس للوجود الخاص به تعالى مقارنا للماهية بل هو نفس
تلك الماهية بخلاف الممكنات التي وجودها الخاص بها زائد عليها اعترض على ذلك بان الوجود معلوم
وحقيقته تعالى غير معلومة فوجوده غير حقيقته والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك بينه
وبين غيره من الموجودات وهو مقول بالتشكيك على افراده التي من جملتها الوجود الخاص
به تعالى وذلك الخاص غير معلوم قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى

في مذهب ابي هاشم في الصفة الالهية

مقتضى ذاته ومعلوم له من ذاته فالوجود نفس قدرته باعتبار كونه مبدأ لصدور الكل عنه وعلم
باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار عنايته بالكل لا بالمعنى الذي يقوله المتكلمون كما تقدم
فلا يتصور في ذاته كثرة اصلا وقال بعض مشايخ المعتزلة يفتقرون الى الحجة بعد اثبات هذه الصفات على
انه تعالى موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصاف ذواتها بصفات الا بين
بها الوجود أقول القائلون بان المعدوم شيء وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى
انه يستحيل اتصافه مطلقا وبعضهم جوز اتصافه بصفات الاجناس واخرون منهم جوزوا اتصافه
بكل شيء غير الوجود وما يشترط به وهؤلاء يفتقرون الى دليل يدل على وجود الصانع
تعالى بعد اتصافه بصفة القدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ويستدلون بقياس الغائب على
الشاهد في التأثير والضرورة قاضية ببطلان ما قالوه قال وابو هاشم من المعتزلة يقول
بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما شاركه في مفهوم الذات بعد هذه الصفات
ويسميها صفة الالهية ويقول هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معلومة
ولا معدومة بل وسائط بين الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة محدثة وهي عرض لا
في محل يحدثها الله ويحدث بها حدث الموجودات أقول ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زائدة على
هذه الصفات لها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات بعد هذه الصفات ويسميها صفة الالهية
لان الذوات عنده متساوية وصفة القادرية والعالمية والحيية والموجودية التي هي احوال مشتركة
ولاجل التماثل لا يقع الامتياز بها فلا بد من ما يميزها وهي الحالة الخامسة يسميها صفة الالهية
وهي غير معلومة وقد تبين لفظا قوله في تساوي الذوات بعد هذه الصفة اخص هو باحدهما
دون غيره وقال هو واصحابه ان هذه الصفات كلها احوال لا موجودة ولا معدومة لان وجودها
يستلزم قدمها ولا قديم سواه تعالى وعدمها يخرجها عن مقتضاها فهي احوال لا توصف
بالوجود ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى
ويحدث بها حدث الموجودات قال ومتأخروهم كابي الحسين البصري ومن يتبعه يقولون

ان صفاته تعالى ليست زايدة على ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وفي الصفات
راجعة اليها فان الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
والارادة علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زايد
على الذات وليس وجود مشترك بينه وبين غيره وانما يكون العلم باضافة الى المعلومات تتغير تلك
الاضافة بتغير تلك المعلومات ولا تتغير الذات بتغيرها **اقول** ذهب ابو الحسين البصري من
المعتزلة ومن تابعه الى ان صفاته تعالى نفس حقيقته وليست زايدة عليه الا في المعقولية لاستحالة كونها
قديمة اذ لا قديم سواه وكونها معاليل له والا لزم التسلسل فهو قادر لذاته حي لذاته وباقي
الصفات راجعة الى هذه اما الادراك فهو العلم بالمدركات لامتناع ان يكون له تعالى آلة
يفعل بها المدرك كما في السمع والبصر فكذلك يرجعان الى العلم بالمسموع والمبصر والارادة
هي الداعي فهو علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات
توجد في جسم جمادي تفيد مدلولاته وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء لكنه عمم الحكم
بجعل وجود كل شيء نفس حقيقته فانه لو كان زايدا لزم اتصاف المعدوم بالوجود او يكون الشيء
شرطا في نفسه والثاني بقسميه باطل فليس عنده وجود مشترك معنى بل لفظا وجعل العلم اضافة
تتغير تلك الاضافة بتغير المعلوم من دون ان يتغير الذات والحق انما صفة حقيقية يلزمها
الاضافة ولا يتغير العلم بتغير تلك الاضافة **قال** واهل السنة يقولون كونه تعالى قادرا
بقدرة قديمة وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحي بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم
بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم **اقول** ذهبت الاشاعرة الى اثبات المعاني القديمة لله
تعالى يجعلونها زايدة وصفت صفة قديمة فهو قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحيوة ومريد بارادة
قديمة وسميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك عندهم قديم لان المفهوم
من كونه قادرا مغاير للمفهوم من كونه عالما لجواز الشك في احدهما عند العلم بالآخر وليس هو
الذات ايضا والا لزم من تعقل الذات تعقل هذه الصفات ولا يلزم من الزيادة في التعقل الزيادة

في مذهب علماء ما وراء النهر في اثبات التكوين

٥٥

في الوجود واثبتوا الذات والقدرة ونسبة بين القدرة والمقدور وكذا اثبتوا الذات والعلم
ونسبة بين العلم والمعلوم والمعتزلة نفوا هذه المعاني **قال** ويقول ابو الحسن الاشعري
بغير ذلك من الصفات ويقول ان الصفات ليست هي الذات ولا غيره فان الغيرين هما ذاتان ليست
احديهما هي الاخرى والصفات وان كانت زائدة على الذات فلا تكون (يكون) مغايرة لها بهذا المعنى
اقول اثبت ابو الحسن الاشعري صفات اخرى غير ما تقدم كالبقاء وجعلها امرا مغايرا للقدرة
والوجود وجعلها صفة زائدة على الوجود والاستواء صفة اخرى واستدل الثقات بانا مأمورون
بالعلم بذاته تعالى وصفاته والدليل انما دل على ما ذكرناه وغيره غير منصوص والسمع ساكت
مذهب ابي الحسن الاشعري ان الصفات ليست هي ذاته لما تقدم من المغايرة في المعقولية ولو كانت
هي الذات لاتحدتا ولا غيره فان الغيرين ذاتان ليست احديهما على الاخرى وهذه الصفات
وان كانت زائدة على الذات ليست ذاتا فلا يكون مغايرة لها بهذا المعنى وهذا بحث لفظي
قال وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين والخالقية صفة غير القدرة فان القدرة متساوية
بالنسبة الى جميع الممكنات والتكوين مختص بالمخلوقات **اقول** ذهب فقهاء ما وراء النهر من
الحنفية الى اثبات صفة لله تعالى هي التكوين لقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء وهي مشتركة بين الموجودات والمعدومات
فلابد من اثبات صفة اخرى يجب بها الفعل وهو التكوين مختص بالمخلوقات وليس هو الارادة
لان شانها التخصيص لا التأثير وهو خطأ فان التأثير مستند الى مجموع القدرة والارادة
وهذا التكوين لو كان ثبوتيا فان كان قديما لزم قدم الاثر وان كان حادثا كان محلا للحوادث
وهو محال **قال** وعند اهل السنة انه تعالى يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات
واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص القرآن والحديث **اقول** ذهبت
الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى مع انه ليس في جهة وخالفهم في ذلك سائر العقلاء وقد
احتجوا بوجوه الاول القياس على الموجودات المرئية وتقريره ان نقول ان الجوهر والعرض مرئيان

وهذا

وهذا حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك بينهما الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصح ان يكون علة لانه جزؤه عدمي فلم يبق الا الوجود وهو ثابت في حق الله تعالى فيلزم وجود الحكم لوجود علته والجواب ليس كل حكم يجب تعليله والا لزم التسلسل سلمنا لكن نمنع كون الجوهر مرئيا فان المرئي بالذات عند جماعة من العلماء ليس الا اللون والضوء وغيرهما انما يرى بتوسطهما سلمنا لكن لا نسلم اشتراكه فان صحة رؤية الجوهر ليست مساوية لصحة رؤية العرض وبالعكس سلمنا لكن يجوز تعليل المتساويات بالعلل المختلفة سلمنا لكن نمنع حصر المشترك وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم انا نثبت مشتركا اخر وهو الامكان لا يقال انه عدمي لانا نقول فامكان الرؤية عدمي فجاز تعليله بالعدمي سلمنا لكن صحة الرؤية امر ذهني فجاز تعليله بالعدمي سلمنا لكن يجوز التعليل بالوجود الحادث او الممكن سلمنا لكن لا يلزم من وجود العلة وجود المعلول لانتفاء شرط او حصول مانع سلمنا لكن نمنع اشتراك الوجود خصوصا على مذهب الاشعري فانه ذهب الى انه نفس الماهية الثاني نص القران في قوله تعالى رب ارني انظر اليك ولو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها وقوله تعالى الى ربها ناظرة وقوله فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنا والجواب انا لسؤال لدفع تبوله لقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة او لتطابق السمع العقل او ان النظر الانتظار او تقدير اضمار تقديره ثواب ربها والتعليق على استقرار الجبل حال حركته وهو ممتنع الثالث الحديث قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب انه محمول على قوة العلم بحيث يصير ضروريا لا شبهة فيه

قال والمشبهة قالوا انه تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما ترى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله تعالى جسم كالاجسام وقالوا انه خلق ادم على صورته **اقول** ذهبت المشبهة الى انه تعالى مرئي لانه في جهة فوق لا متناهي وجود مجرد عن الجهات لعدم تعقله الا في جهة الفوق لانه متبدل المشبهة الا ان الا ان تعالى جسم لا كالاجسام لقوله عليه

في الصفات السلبية وانه تعالى ليس بمركب

ان الله خلق ادم على صورته والجواب بالبرهان القاطع الدال على وجوده المجرد عن الجهات ثابت لما بيناه من ان كل ما حصل في جهة حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وقصور الوهم عن ادراكه لا يقتضي الحكم بنفيه مع نصوص العقل له وقولهم انه جسم لا كالاجسام ان عنوا به انه طويل عريض عميق فهو حادث لما تقدم وان عنوا به شيئا اخر غير ذلك كان نزاعا لفظيا والحديث ورد على سبب وهو ان رجلا لطم وجه عبده فقال له النبي صلى الله عليه واله ان الله تعالى خلق ادم على صورته اي صورة العبد **قال** والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى والحكماء قالوا انه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك مفارقة الاجسام والاجسام المشفة لا ترى مع كونها في جهة واكثر الاعراض لا ترى والمرئي عندهم ليس غير اللون والضوء وانما يرى محالها بتوسطها وغير ذلك لا يمكن ان يرى لكون جميع فهذا هو الكلام في صفات الثبوتية **اقول** اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه تعالى يمتنع ان يرى استدلت المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول فلوجوه الاول انه تعالى ليس مقابلا ولا في حكم المقابل بل فيمتنع عليه الرؤية والاولى بديهية والثانية ضرورية والثاني لو كان مرئيا لرأيناه الان والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الشرائط ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرط هنا ليس الا سلامة الحاسة وباقي الشرائط وهو عدم القرب المفرط والبعد المفرط والمقابلة او حكمها وعدم الصغر وعدم اللطافة وانتفاء الحجاب منتف هنا والمانع هو ارتفاع امكان رؤيته منتف الثالث الرؤية انما هي بالانطباع او خروج الشعاع وهما منتفيان هنا واما الثاني فلقوله تعالى لا تدركه الابصار وتمدح بنفي ادراكها له لانه بين مدحتين فيكون اثباته نقصا وهو على الله تعالى محال وقوله تعالى لن تراني وهو لنفي الابد واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك من الايات واما الحكماء فانهم جزموا بامتناع رؤيته ايضا وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول والنفوس لانها ليست ذات جهة فلا تكون مقابلة ولا في حكم المقابل بل الاجسام الشفافة مع انها في جهة ليست مرئية وكذا كثير من الاعراض كالصفات النفسية

كالعلم

[حاشية في الهامش:] قوله لانه بين مدحتين اه اي المدح بنفي الادراك بين الاجسام مدحين احدهما عدم حسية وثانيهما عدم احاطة البصر عليه ... فاذا كان نفي النقص مدحا فنقيضه نقص ١٢

كالعلم والارادة وليس المرئي عندهم الا الالوان والاضواء وغيرهما من محالهما وقيامها بها
انما يرى بتوسطها وغيرهما لا يمكن رؤيته **قال** واما غير الثبوتية من الصفات فمنها انه تعالى
لا يمكن ان يكون فيه تركيب او اثنينية او لحمل القسمة لوجه من الوجوه وذلك لاحتياج ما
يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه واقسامه وذلك ينافي كونه واجبا لذاته وكونه مبدءا
اول لكل ما عداه **اقول** من الصفات السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية وغيرها
خارجيا وعقليا كتركيبه من الجنس والفصل وامتناع اثنينية فيه او احتمال القسمة بوجه من الوجوه
لا بحسب الكمية ولا بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجا الى جزئه
جزئه غيره فيكون محتاجا الى الغير فذلك ينافي وجوبه الذاتي وكونه مبدءا اول لكل ما عداه
لان امكانه يقتضي احتياجه الى مبدء لا يكون هو مبدءا له لامتناع الدور تعالى الله عن ذلك
قال ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة او حيز او محل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز
والمحل وكذلك لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وخالف المجسمة والمشبهة في ذلك اذ قالوا انه
في جهة فوق او جسم لا كغيره من الاجسام وذهب بعض الصوفية الى جواز حلوله في قلوب اوليائه
ولعل مرادهم غير ما نعني به من حلول الاعراض في محالها **اقول** ذهب المحققون الى انه تعالى
لا يمكن ان يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز ومكان ولا في محل يحل فيه حلول العرض في محله لان
كل ما كان كذلك كان مفتقرا الى الجهة والحيز والمحل بالضرورة لاستحالة حلول الغني عن المحل
فيه والاحتياج ينافي الوجوب ~~الوجود~~ ولهذا المعنى لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك
لتوقف ذلك على الحصول في الحيز والجهة والمحل وخالف المجسمة والمشبهة في ذلك فقالوا انه تعالى
في جهة فوق وانه جسم لا كالاجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفية انه تعالى حال في
قلوب العارفين فان عنوا به حلول العرض في المحل فهو باطل بما تقدم وان عنوا به شيئا آخر
فلا بد من بيانه **قال** ولا يجوز ان يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته لانه تعالى فاعل
لكل ما سواه فلو كانت فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة له لذاته ويحتاج تكون الذات فاعلة

لعله اراد ان امكانه اذ لما كان المعلوم بالضرورة ان بعضه والبراهين ان الغير ممكن اذ المحتاج الى الغير ممكن هو من لوازمه الماهية وانت تعلم ان التركيب لوجب الاحتياج الى الاجزاء فيخرج الواجب بذلك عن كونه واجب الوجود وهذا الممكن امكانه يقتضي احتياجه الى السبب الخ ١٢ منه

لتلك الفاعلية فيكون فاعليته تعالى قبل فاعليته وهو محال وعند ذلك تخالف المذاهب البتة
القائلون بالفاعلية والتكوين **اقول** الفاعلية تطلق على النسبة بين الفاعل والاثر
وهي زائدة في المعقولية وليست ثابتة في الخارج وتطلق على كونه تعالى مبدأ لغيره وفاعلا
اي كونه بحيث يصدر عنه الاثر وليس زائدا على الذات والا لزم منه التسلسل والدور وبيان ذلك
ان فاعليته ح يكون مغايرا لذاته فيكون ذاته فاعلة في تلك الفاعلية لانه تعالى فاعل لكل
ما غاير ذاته وذلك يستلزم ثبوت فاعلية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى ويتسلسل
ولان تلك الفاعلية مسبوقة بفاعلية فيكون فاعليته قبل فاعليته وهو دور وهذا المذهب
مخالف لمذهب المثبتون للتكوين والايجاد **قال** ولا يجوز ان يكون قابلا للشيء من الاعراض
والصور او لتأثير غيره فيه لان اجتماع الفاعلية والقابلية فيه يقتضي التركيب **اقول** لا
يجوز ان يكون الله تعالى قابلا للشيء من الصور والاعراض تؤثر فيها ذاته ولا لتأثير غيره اما الاول
فلاستحالة اجتماع القبول والفعل في ذات واحدة والا لزم التركيب فان جهة الفعل مغايرة لجهة
القبول لان الفاعل يجب عنه الفعل والقابل لا يجب عنه القبول والشيء الواحد لا يكون نسبته الى
الشيء الواحد بالوجوب والامكان وليس بجيد فان نسبة الوجوب باعتبار الفاعلية لا ينافي نسبة
الامكان باعتبار القابلية انما الممتنع لو اتحد الاعتبار نعم يستحيل ان يتصف تعالى بصفة الاجسام
من الصور والاعراض وهو ظاهر واما الثاني فلانه واجب فلا ينفعل عن غيره **قال** ولا يجوز
ان يكون له الم لان الالم انما يحدث من ادراك المنافي ولا منافي له فان ما عداه انما يصدر
عنه وعند المتكلمين ايضا لا يجوز ان يكون له لذة لان اللذة ادراك وانفعال وتأثير من الغير
ملائم للمزاج او للطبيعة والحكماء قالوا اللذة هو ادراك الملائم وهو تعالى عالم لذاته بذاته واشد
الملائمات بالقياس اليه هو ذاته فلذته اعظم اللذات **اقول** اتفق العقلاء على انتفاء
الالم عنه تعالى اما المتكلمون فقالوا ان الالم من توابع المزاج وهو منفي في حقه تعالى واما
الحكماء فقالوا الالم ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان جميع ما عداه صادر عنه فلا يكون

قوله لان الشيء الواحد لا يكون اه لان نسبته الى ذاته بالفاعلية بجهة القابلية بوجوب الفعل عن الفاعل ونسبته بجهة الفاعلية وعدم وجوب القبول من جهة القابلية وكان مرجع هذا الكلام الى وجوب جهة الفاعلية وامكان جهة القابلية ثم الكلام في ان الشيء الواحد اعني الصورة او العرض لا يكون نسبته الى الباري تعالى واحد بالذات بجهة بالوجوب ونسبته الى جهة الاخرى بالامكان جهة الفاعلية وجهة القابلية حيث ان الالزام بقوله وليس بجيد الخ وحاصله ان التنافي في النسبتين باعتبارين لا محذور فيه وانما المحذور تنافي النسبتين مع اتحاد الاعتبار كما لا يخفى ١٢

منافيا

في مذهب الاشاعرة في الافعال

منافيا له واما اللذة فقد نفاها المتكلمون لانها مزاج له تعالى والحكماء نفوا اللذة بهذا المعنى
عنه واثبتوا اللذة العقلية التي هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم وقد تبين انه تعالى مدرك
لذاته التي هي اكمل الموجودات وادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب اللذة فاذا ادراكه تعالى اشد
الادراكات فلذته اعظم اللذات وابتهاجه اشد من كل ابتهاج **قال** ولا يجوز عليه الاتحاد
وهو صيرورة شيئين شيئا واحدا الا بان ينتفي احدهما ويبقى الآخر او ينتفيا معا ويحدث
شيء ثالث فان ذلك محال مثلا وقوم من القدماء قالوا كل من تعقل شيئا تعقلا تاما اتحد بمعقوله
ذلك والذي ذهب جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول فهذا ما ذكره مثبتو الصفات
ونفاتها اقول الاتحاد يطلق على صيرورة شيء شيئا آخر بان يزول عن الاول شيء ويحصل
شيء آخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت بالصورة الهوائية او بان
يمتزج شيئان ويحصل صورة ثالثة مغايرة للاولى كما يقال صار الخشب سريرا وهذان ممكنان
لكن اطلاق الاتحاد عليهما بنوع من المجاز وهذا المعنى وان كان ممكنا في حق غيره تعالى الا انه
يستحيل في حقه تعالى ايضا لاستحالة انفعاله عن الغير وصيرورته جزءا من غيره واما الاتحاد
الحقيقي وهو صيرورة الشيئين شيئا واحدا لا باحد المعنيين بل بان يبقى الذاتان ويتحد احديهما
بالاخرى فهذا ضروري البطلان فان الشيئين ان بقيا بعد الاتحاد بحالهما فهما اثنان وان عدم
احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وان عدما معا ووجد ثالث فلا اتحاد بل
اعدام شيء وايجاد آخر وذهب فرفوريوس وغيره بعد المعلم الاول الى ان من عقل شيئا اتحد ذاته
بذلك المعقول وليس ما ذكره بصحيح في المبدأ والمعاد لان الصور العقلية اذا حلت الجوهر العاقل بالقوة
صيرته عقلا بالفعل وانما يكون ذلك مع الاتحاد والا لكان ما هو بالقوة بعد بالقوة والملازمة
ممنوعة ثم لو اتحد العاقل بمعقوله لزم ان لا يعقل الاشياء ولاتحد الذوات المعقولة لنفسها
ايضا وقوم من الصوفية قالوا ان الله تعالى يتحد بابدان العارفين والكل غير معقول بالمعنى
الذي ذكرناه **قال** الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال بعض اهل السنة

لا يمكن

لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه
كل واحد منهما لم يكن احدهما المؤثر لو كل واحد منهما مؤثرا وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادرا
وقد فرض قادرا هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب **اقول** ذهب
الاشاعرة الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العبد لو كان مؤثرا فبقدرته وقد ثبت انه
تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع القادرين واما بطلان التالي فلان ذلك المقدور
اما ان يقع بكل واحد منهما على الانفراد او على الجمع او باحدهما او لا يوجد منهما والكل باطل
اما الاول فلاستلزامه عدمه وقوعه بكل واحد منهما لان وقوعه بكل واحد منهما يقتضي
استغنائه عن الاخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما والمستغنى لا يقع عن المستغنى عنه واما
الثاني فلان كل واحد منهما ح لا يكون قادرا على الايجاد ولا يكون ذا قدرة بل بالمجموع وقد
فرض قادرا هذا خلف واما الثالث فلاستلزامه المطلوب وهو خروج احدهما عن كونه قادرا
فيبقى القادر واحدا وكذا الرابع **قال** وقال ابو الحسن الاشعري هذا انما يلزم عندنا عند
تقدير كونها مؤثرة ولذلك نجوز ان يكون للعبد قدرة ولله تعالى قدرة ولكن قدرة الله تعالى
مؤثرة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا تاثير لها في الفعل الا ان العبد
الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسبا
للاول ولا يسمى بذلك للثاني ومذهبه ان لا مؤثر الا الله في الوجود **اقول** مذهب ابي
الحسن الاشعري ان للعبد قدرة لانا ندرك تفرقة ضرورية بين القادر على الشيء والزمن لكنها
غير مؤثرة لامتناع اجتماع قادرين على مقدور وجوابه ان اجتماع قادرين ح انما يلزم المحال الذي
ذكره لو كانت مؤثرة اما لو كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير مستند الى
قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور فهي اولى بالتاثير من قدرة العبد لانها مقارنة
الفعل عنده والعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادرا عليه ولا فرق في الحقيقة بينه وبين غير

القادر الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل من لا قدرة له ويقال له انه الا
كسب فهو ثابت للاول دون الثاني ولا تاثير لغير الله تعالى فانه ان لم يصح منه الترك لم يكن قادرا
والا فترجيح احد الطرفين ان استند الى مرجح منه عاد التقسيم والا ثبت الجبر وهذا الكلام في غاية
الردائة فان معنى القدرة هو الصفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا انتفت صلاحية التاثير انتفت
القدرة والكسب الذي اثبته ان كان فعلا للعبد بطل قوله والا فلا يفهم منه فرق ولا معنى تحته
والعبد حال وجود الداعي والقدرة يحصل منه الايجاد على سبيل الوجوب ولا يقتضي نفي القدرة
كما انه لا يجوز الترجيح من القادر لاحد الطرفين من غير مرجح مع ان هذا التقسيم ات في حق
الباري تعالى والجواب فيهما واحد واعلم ان المحال انما نشا لو اجتمع مؤثران تامان على اثر
واحد واما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعا امكان صدور حركة جسم عن قادرين يكون
احدهما عين الاخرى لو وقف الاخر عنه فلا يمكن صدور تلك الحركة عن الاخر **قال** وقال
القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة
او معصية وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان
فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه **اقول** ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة الى ان
القدرتين ذات الفعل يقع بقدرة الله تعالى واما كونها طاعة او معصية فانها صفات
تصدر من العبد بنسبتها يستحق الثواب والعقاب فضربة اليتيم واحدة وتختلف باعتبار
وقوعها على وجه الطاعة اذا قصد التاديب وعلى وجه المعصية اذا قصد الظلم فاصل الفعل
منه تعالى لكن كونها طاعة او معصية تستند الى العبد وهذا هو المسمى بالكسب وليس بمعتمد
لان هذه الصفات اثار وافعال واذا جوز صدور فعل ما من العبد جاز صدور هذه الافعال
الواقعة منه من غير احتياج الى محل مثل هذا المحال وهذا القول قريب من قول ابي الحسن الاشعري
حيث اسند الفعل الى الله تعالى وخالفه من حيث ان صفة الفعل صادرة عن العبد وابو الحسن
لم يثبت له اثرا البتة وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدرتين مؤثرتان في الفعل اعني قدرة

[illegible]

الله تعالى

الله تعالى وقدرة العبد هذا المذهب مجملا لما مر من ان كل واحدة ان لم تستقل فلبست قدرة
وان استقلت استغنى بكل منهما عن الاخرى **قال** وذهب المعتزلة وابو الحسين البصري وامام
الحرمين من اهل السنة الى ان للعبد قدرة قبل الفعل وارادة لها تاثير مؤثرية فيصدر عنه
الفعل ويكون العبد مختارا اذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعا لداعيته التي هي
ارادته والفعل يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس اليهما مع القدرة يصير واجبا
وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند تحقق القدرة والارادة يصير اولى بالوجوب ليس ذلك
يتحقق فان مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز
فهو الوجوب وانما غير اللفظ دون المعنى **قوله** اتفقت المعتزلة كابي الحسين البصري و
غيره من المعتزلة ووافقهم امام الحرمين على ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله واختلفوا فذهب بعضهم
كابي حسين وغيره من المحققين الى ان العلم باستناد افعالنا الينا ضروري واخرون الى انه استدلالي
من وجوه الاول ان افعالنا تقع بحسب دواعينا وتنتفي بحسب صوارفنا فيكون مستندة الينا الثاني
لو كان الله تعالى هو الفاعل لافعالنا لكان انواع الكفر والظلم وجميع القبائح صادرة عنه تعالى
فكان يصح منه عقابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب عليه الثواب الثالث انه تعالى امر
ونهى وانما يصح لو كنا قادرين والا لجاز منا من الجماد وهذا هو باطل بالضرورة الرابع لو كانت
الافعال مستندة اليه تعالى امتنع التكليف لقضاء الضرورة بقبح تكليف الاعمى بنقط المصحف
والزمن الطيران الى السماء فكان بعث الرسل عبثا وجاز تعذيب المطيع واثابة العاصي وذلك
خروج عن الشريعة الخامس الايات الدالة على استناد افعالنا الينا وتنزيه الله تعالى من انواع
الظلم فلو هذه القدرة سابقة على الفعل والا لقبح تكليف الكافر بالايمان وذا انضم الارادة
اليها تمت المؤثرية فصدر الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال ابو الحسين البصري ان الفعل يصير واجبا
لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجح ولا ينافي ذلك التعدد لان الفعل وجب بالارادة فيجاز
من حيث القدرة كما تقول في واجب الوجود وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل

في مذهب الحكماء في فعل العبد

عوض

مع القدرة والداعي لا يصير واجبا بل اولى بالوقوع فلا يلزم الترجيح من غير مرجح لان المرجح موجود
ولا الجبر لان الطرف المرجوح ممكن ولا يبطل الراجح وهذا ليس بجيد لان مع الرجحان ان امكن المرجوح
جاز وقوعه في وقت وعدمه في آخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع والآخر بعدمه ان افتقر الى مرجح
آخر لم يكن المرجح الاول كافيا ولا مرجحا وان لم يفتقر رجح الممكن لا لمرجح وهو محال وان لم يمكن
المرجوح كان الراجح واجبا فلا يكون اولويا بل وجوبا وانما غيّر اللفظ مع بقاء المعنى **قال**
والحكماء ايضا قالوا بمثل ذلك اعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة والذين قالوا
بمؤثرية الله تعالى وحده صرحوا بانه تعالى مريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا انه مريد لما
يفعله واما لما يفعله العبد فهو مريد لطاعته ولا يريد معصيته وهذه الارادة غير الارادة
الاولى في المعنى والحكماء قالوا ان الله تعالى مريد للخير بالذات وانما يدخل الشر فيما يريده بالعرض
اقول والحكماء وافقوا المعتزلة على وجوب الفعل بقدرته وارادته لما تقدم والذين قالوا
بان المؤثر في جميع الكائنات هو الله تعالى وهم الاشاعرة ذهبوا الى انه تعالى مريد لكل الكائنات
وانه الفاعل لها وفعله بالارادة لا بالايجاب فيكون مريدا للكل اما المعتزلة فانهم قالوا كل
ما يفعله الله تعالى منها فانه بارادة مخصصة لوقوعه بوقت دون وقت واختيار واما ما يفعله
العبد فان كان طاعة كان الله تعالى مريدا له لا بمعنى الارادة المخصصة للفعل فان الفعل انما يقع
بارادة العبد عندهم بل الله تعالى مريد له بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار لا على وجه
الجبر لقهره له تعالى ليست مخصصة وان كان معصية لم يكن مريدا لها بالمعنى الاول ولا الثاني
اعني الطلب لحكمته تعالى والاشاعرة جعلوا الطلب مغايرا للارادة فقالوا انه تعالى يريد المعصية
ولا يامر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويامر بها لان من اراد تمهيد عذره على تقصير
عبده بعدم امتثال امره فانه يامره بالفعل ولا يريده منه وهو خطأ لان الطلب ايضا منتف
هنا **قال** فصل الافعال ينقسم الى حسن وقبيح والحسن والقبح معان مختلفة فمنها ان يوصف
او الشيء الملائم الفعل الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل او الشيء الكامل بالحسن والناقص

بالقبح

فان قيل ... انما اراد ... بالعرض ... والقطع للسبب ... وانما الشر ... المتكلم ... ارادة من الخير بالعرض ... والشيخ ره

بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذمّا او عقابا وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شيء من الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسنا او قبيحا بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل تحكم بحسن بعض الافعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع ايضا يحكم بهما في بعض الافعال والحسن العقلي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به بازاء القبح الوجه وما يستحق تاركه الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح لعقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح الجاهل المحتاج ولهذا شنع عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلا قد يزول عنه قبحه اذا اشتمل على مصلحة كانت عامة والاحكام البديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان تزول اصلا اقول الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة الاول كون الفعل او الشيء ملائما يسمى الحسن وكونه منافرا يسمى القبيح كاللذة والالم الثاني كون الشيء او الفعل على صفة كمال يسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان يسمى القبيح كالجهل الثالث كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذمّا او عقابا بسببه يسمى الحسن كالمباحات وكونه بحيث يستحق فاعله ذمّا او عقابا بسببه يسمى القبيح والاولان لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة انه لا حسن ولا قبح عند العقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب عنه والقبيح ما علق الشارع العقاب عليه بفعله وليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسنا او قبيحا وانما الحسن والقبيح بجعل الشارع فكلما امر به فهو حسن وكلما نهى عنه الشرع فهو قبيح وقالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا باعتبار حكم الشارع ومنها ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع والفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضي حسنه وكذا القبيح وبعضهم علّلهما بذوات الافعال لا بصفاتها وجعلوا الشرع كاشفا عما خفي منها لا مثبتا فمنها فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه وقبحه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن الاحسان وقبح الظلم ومنها ما يعلم حسنه وقبحه عقلا بالنظر والاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا

وفعل الفعل الموصوف بالذم والفعل العقاب ما يستحق به الذم والعقاب عقلا لا بحكم الشرع

[illegible]

يستقل العقل

في التحسين والتقبيح العقليين

بل يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عن حسن الشرايع وقبح تركها او لان حسنهما وقبحهما
عقلي والاخر شرعي بمعنى انه كاشف والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به ذما
ويدخل تحته الواجب العقلي والمندوب والمباح والمكروه والقبيح العقلي ما يستحق فاعله به الذم
وهو الحرام لا غير والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب
وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب فالاول عقلي والاخر شرعي واحتجوا
بان الضرورة قاضية بقبح الظلم وحسن العدل ولانهما لو كانا شرعيين لجاز اظهار المعجزة على يد
الكذاب فينتفي الفرق بين النبي والمتنبي ولانهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله تعالى شيء فجاز الخلف
في وعده ووعيده وانتفت فائدة التكليف ولانهما لو كانا شرعيين لم يجب المعرفة ولا النظر فيها
فيلزم افحام الانبياء قالوا ويمتنع من الله تعالى ان يفعل قبيحا او يخل بواجب لان حكمته تنافي
ذلك فان فاعل القبيح والمخل بالواجب اما ان يفعل ذلك مع علمه اولا والثاني جهل والله تعالى منزه
عنه والاول يلزم منه اما الحاجة او السفه وهما منفيان عنه تعالى اعترضت الاشاعرة بان القبح
لو كان عقليا لما اختلف حكمه ولما جاز زواله والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها فان كون الكل اعظم من الجزء لا يمكن زوال الحكم به بسبب ما لا
وبيان انتفاء التالي ان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عامة ولو كان قبحه بديهيا
لما زال والجواب المنع من زوال القبح فان هذا الكذب يحسن لا باعتبار كونه كذبا بل باعتبار اشتماله
على المصلحة وقبحه من حيث هو كذب لا يزول بل يتعين ارتكابه لحسن الكثير وان اشتمل على قبح يسير
كما ان من توسط ارضا مغصوبة يجب عليه الخروج عنه وان كان غصبا لاشتماله على اقل الضررين
قال وأما الحكماء فقالوا العقل النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكل اعظم من الجزء
ولا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع
والاشخاص فقد يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين وليس بها يقتضيه العقل العملي ولا
يكون مذكورا في شريعة من الشرايع باحكام الشارع المكتوبة اقول كان الحكماء للنفس الناطقة

[illegible]

في العقل النظري والعملي على رأي الحكماء

قوة عملية [نظرية] وهي تعقل ما لا يكون من افعالنا واختيارنا وقوة عملية وهي تعقل ما يكون من
افعالنا واختيارنا فالعقل النظري الذي يحكم بالبديهيات من كون الكل اعظم من الجزء لا
يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملي الذي يلاحظ مصالح النوع الانسان
واشخاصه لذلك انما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحته كما يقولون في الكذب المشتمل على
المصلحة العامة الى ان لا خلل عنها ويسمون ما يقتضيه العقل العملي من الاحكام المذكورة اذا لم
يكن مدونا في شريعة من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة وهي الاحكام الثابتة في
كل الشرائع كالحكم بان الانصاف في الافعال حسن ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع
وهي الاحكام المختصة بشريعة دون اخرى باحكام الشرائع المكتوبة **قال** والقائلون
بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف
على الله تعالى وهكذا العقاب لمن يستحقه وذلك لان الله تعالى وعدهم واوعدهم والوفاء بما وعد
واوعد واجب عقلا وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي الوفاء بالوعد
واجب واما بالوعيد فغير واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب عليه ان يأخذ حق نفسه انما ذلك اليه [يعفو]
عمن يشاء ويعاقب من يشاء **اقول** ذهب المعتزلة الى ان العوض واجب على الله تعالى والا لكان م
الفعل قبيحا لان الالم ان كان مستحقا لم يجب وان كان ابتداء فلا بد له من العوض عليه تعالى والا لكان
ظلما واما ان كان من غيره فان كان بالحق فكذلك وان لم يكن فان كان المؤلم عاقلا فالعوض عليه
لكن يجب عليه تعالى الانتصاف الا انه اقدره عليه وان لم يكن عاقلا كالحيوانات فقيل العوض
عليه تعالى لانه اقدرها وخلق لها شهوة ولم يخلق لها عقلا رادعا وقيل عليها وقيل لا عوض
واوجبوا الثواب والا لخلا التكليف عن الفائدة وكذا اللطف واوجبوا العقاب ايضا ولجب
الا لزم الاغراء بالقبح لانه تعالى وعدهم بالثواب وتوعدهم على العقاب والوفاء بما وعد
او عد واجب لامتناع الكذب عليه تعالى وعدهم بالثواب قالت الشيعة وهم الذين عنى بقوله
وقال [غير] المعتزلة الوفاء بالوعد واجب والا لانتفى فائدة التكليف وكان فيه نوع ظلم ومنافات

للكرم

في وجوب العوض على الله تعالى

للكرم والوفاء بالوعد غير واجب لان العقاب حق لله تعالى فيجوز له اسقاطه ولا يجب عليه لانه حق
نفسه وانما ذلك اليه يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء تحقيقا لمعنى العفو **قال**
والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه تعالى لان الاصلح وغير الاصلح متساويان
بالقياس الى قدرته والقادر المحسن الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه وكان في احدهما زيادة
احسان الى غيره اختاره منهما البتة **اقول** ذهب البغداديون الى وجوب الاصلح لانه لما تساوى الصالح والاصلح
في الوجود بالنسبة الى قدرته وزاد الاصلح بزيادة نفع الى الغير اختار ذلك الاصلح البتة واذا
وجدنا القدرة والداعي وجب الفعل يمتنع الخروج منه والالزم وجود ما لا يتناهى من الاحسان و
هو مدفوع لامتناع ما لا يتناهى يتساوى نسبة الصالح الى القدرة ولا يتعال فاي مرتبة فرضت امكن
الزيادة عليها ويدخل بذلك بحث ما لا غاية له لانا نقول يمنع كونه اصلح لانا فرضنا الاصلح مرتبة
فالزايد ليس باصلح **قال** واتفقوا على ان التكليف منه تعالى حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق
التعظيم والاجلال اللذين لا يحصلان بلا استحقاق واللطف واجب وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية والثواب على الطاعة واجب فيه يشتمل على عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة
مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الالام التي تصل الى غير المكلفين كالاطفال والبهائم
فهذه جملة ما قالوه في هذا الباب **اقول** اتفق العدلية على وجوب التكليف وهو ارادة من يجب
طاعته على ما فيه مشقة بشرط الاعلام وهو حسن لما فيه من التعريض للثواب ابتداء واجب لاشتماله
على اللطف واللطف واجب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فيخرج بالمستحق
المتفضل به وبالاخير العوض وهو مختص بفعل الطاعة لقبح الاجلال والتعظيم لمن
لا يستحقه واللطف هو ما كان المكلف معه الى الطاعة اقرب ومن المعصية ابعد وهو
واجب على الله تعالى والا لكان ناقضا لغرضه والثواب واجب ايضا والا لزم الظلم اذ الطاعة
تشتمل على المشقة فلو لا حصول النفع في مقابلتها لزم الظلم ولو كان العوض مما يصح الابتداء
به لزم العبث فالثواب عوض المشقة الحاصلة من القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال

والعوض

في وجوب التكليف على الله تعالى

والعوض هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والاجلال وهو واجب في حق من يألم منه تعالى
من المكلفين وغيرهم كالبهايم والاطفال. **قال** وعند اهل السنة انه لا يجب على الله تعالى
شيء ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئا لغرض البتة فان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز
عليه تعالى الاستكمال لغيره والمعتزلة قالوا انه تعالى يفعل لغرض يستكمل به غيره لا هو والا لكان فعله عبثا
والعبث قبيح والحكماء قالوا ان علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه
علمه ويوجب لوازمه من غير تعينه الا باعتبار القياس العقلي ويسمون تلك الارادة بالعناية
اقول ذهب الاشاعرة الى انه لا يجب على الله تعالى شيء لانه الحاكم على الكل لا الحاكم عليه ولانه
الموجب ولا يقبح منه شيء لان كل ما يصدر عنه حسن اذ الاصفة يقتضي الحسن سواء امره تعالى بفعله ولا
يفعل شيئا لغرض البتة والا لكان مستكملا بغيره واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية
ان من فعل لغرض تاما ما ان يكون ذلك لغرض عائدا اليه فيكون منتفعا به وهو باطل واما
الى غيره فيكون مستفيدا صفة الكمال لما زاد بفعله فيكون نفع ايصاله هو الاكمل بذاته والاولى
ويعدمه يفقد ذلك الكمال وبطلان اللازم ظاهر والجواب بجملته على الجميع لكن حكمته يقتضي ان لا
يفعل القبيح ولا نعني بوجوبه عليه حكم غيره بل ما هو يصدر منه نظرا الى حكمته وقد بينا
ان القبح عقلي لا سمعي ونفع الغير لا يقتضي تكميل الفاعل بل يستدل على كونه كاملا في نفسه
وهذه الحجة اخذوها من الحكماء ولا يتفطنوا لمقالتهم فانهم لم ينفوا العلل الغائية بل اثبتوها
في كل موجود وقالوا الكامل لذاته يصدر عن الكامل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره لان غايته
صدور الكمال عنه لكمال ذاته وقالت المعتزلة انه تعالى يفعل لغرض وغاية والا لكان عابثا وهو
محال في حقه تعالى وذلك الغرض لا يعود اليه لاستغنائه عن المنافع بل الى غيره وقالت الحكماء ان
علمه بما يشتمل الفعل عليه من المصلحة سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه
تعالى فورد عليهم وجود العالم على النظام الاكمل فلو لم يكن لغرض وغاية امتنع وقوعه بما
لذلك وتخلصوا بان علمه باشتماله على المصالح والغايات سبب لايجاده عنه فان العلم الفعلي

هذا

في تحقيق ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد

هذا شأنه وعلمه تعالى فعلي بالفعل لا انفعالي وهذا العلم الفعلي من حيث انه مبدأ للفعل يسمى قدرة ومن حيث تعلقه بالموجودات على الوجه الاصلح ارادة والارادة هي العناية ولا تعدد هنا الا باعتبار الشأن العقلي **فصل** قالت الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وذلك لانه ان صدر عنه شيئان فمن حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس فاذن صدورهما عنه من حيثيتين والمبدأ الاول تعالى واحد من كل الوجوه فاقل ما يصدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ذلك الواحد يتوسط اشياء انما لاعتبار من حيث ذاته واعتبار نسبته الى مبدئه واعتبار الشيء بالقياس اليه واذا تركبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة وح يمكن ان يصدر عن المبدأ الاول بكل اعتبار شيء واحد على هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عنه تعالى واما المتكلمون فبعضهم يقولون ان هذا انما يصح ان يقال في العلل والمعلولات اما في القادر اعني الفاعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء من غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترجيح بعضها على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات اصلا فيقولون بانه لا مؤثر الا الله تعالى والله تعالى اذا فعل شيئا عادة كالاحراق مقارنا لشيء كالنار على سبيل العادة ظن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما مر بيانه **اقول** يريد الاشاعرة الى ترتيب الموجودات على رأي الحكماء وذلك انهم قالوا ينتهي العلل والمعلولات الى واجب الوجود تعالى وهو واحد بسيط فلا يصدر عنه اثنان والا لتركب اذ مفهوم صدور احد الشيئين عنه مغاير لمفهوم صدور الآخر فاذن يدخلا او احدهما في تركيبه والا عاد البحث ولا يجوز ان يتراقى على سبيل الترتيب والا تمادى باثنين الا واحدهما علة للآخر ومعلول فقالوا الصادر عن الاول تعالى واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ماهيته مستفيد وجوده فله ماهية ووجود صادر عن المبدأ ثم بالنسبة الى مبدئه من حيث نسبته وجوده الى ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبدئه عرض له الوجوب وتعقل المبدأ وهو عاقل لذاته لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدأ ثلاثة بالنسبة الى ذاته الهوية والامكان والتعقل لذاته

وثلاثة

وثلاثة بالنسبة الى المبدأ الوجود والوجوب ونفعل المبدأ واذا تكثرت الاعتبارات تكثرت

الموجودات وباعتبار تعقله للمبدأ ووجوبه به يصير علة لعقل اخر ومن حيث ان له هوية وممكنا او

لذاته يصير مبدأ الفلك (تعقل) وهكذا الى ترتب العقول والافلاك الى العقل الاخير والفلك الاخير والعقل

وان اشتمل على النسبة (الستة) لكن ليس الصادر عن الاول الا الوجوب وهو واحد يصدر عن العقل

الاخير هيولى عالم الكون والفساد وصورها الجسمية والنوعية ثم الصور المركبة المعدنية ثم النباتية

ثم الحيوانية ثم الانسانية فاذا تمت من مرتبة النقصان الى الكمال انتهت الى العقل ثم الى المبدأ الا

تعالى فهو المبدأ او اليه المعاد وهذه الاصول كلها فاسدة لما تبين من جواز تكثر المعلول عن العلة

الواحدة ثم كيف يعقل للامكان والوجوب (بالوجوب) في التعقل بدخل في التاثير مع انها امور اعتبارية لا تحقق

لها في الخارج ثم ان كانت متكثرة استحال صدورها عن الجامع وحده وان كانت واحدة استحال

التكثر بها والمتكلمون قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد في العالم مباشرة انا الفاعل المختار

يجوز ان يتكثر اثاره من غير تكثر لاعتبارات فيه والاشاعرة انكروا وجود علل ومعلولات البتة

لانه لا مؤثر عندهم الا الله تعالى لكن لما اجرى الله تعالى عادته بخلق الاثر عقيب ما خلق النار

بحيث لا ينفك عنها نسب التاثير الى النار لعدم الانفكاك بينهما وكذا سائر الاشياء

واقدر بقدرة الله تعالى قال **الباب الرابع** فى النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها

ويشتمل على مباحث **الاول** فى النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده

ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون اليه فى طاعته وفى الاحتراز عن معصيته ويعرفهم بثبوت شيئيته

اشيئا او لما ان لا يعرفوها بما لنفس ظاهر العقل كالقول بان البارى تعالى اكثر من واحد الثالث

ان تكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاحتراز عن معصيته والثانى ان يظهر منه عقيب دعوى

النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابق لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر

والتحدي هو ان يقول لا تقدرون ان تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل والفعل الخارق للعادة

يظهر على احد من غير التحدي يسمى بالكرامة وهو مختص بالاولياء عند من يعتبر فيه اقول لما

في البحث عن النبوة وما يتعلق بها

ولما فرغ من اثبات وجود الله تعالى وصفاته وآثاره شرع في اثبات النبوة وتوابعها الانسان
[illegible] الاية السابقة في الكتاب فقولنا الانسان
[illegible] وقولنا المبعوث من الله تعالى
[illegible] من الله تعالى وباقي الرسم
ويعرف نبوته بثلثة اشيا احدها ان لا يكون ما يخالف ظاهر العقل كالشرك وانواع
الالحاد والثاني ان يدعو الخلق الى عبادة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر منه
عقيب الدعوى معجز [illegible] لدعواه فالاول من باب التخلي والاخير من باب التحلي
ويعرف بالمعجز [illegible] وخرق العادة مع المعارضة والاقتران
بالتحدي [illegible] فافعلوا مثل ما فعلت كقوله
تعالى فاتوا بسورة [illegible] لان جماعة المعتزلة انكروا الكرامات و
الا لم يمكن [illegible] وليس كذلك لامكان
ان يكون [illegible] وغيرها من الامور والتقابل
مع التحدي وذلك لا يتحقق الا بعد النبي عليه السلام قال واختلفوا في عصمة الانبيا والعصمة هي كون
المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصي من غير اجبار له على ذلك قال بعضهم هو من لا يصدر
عنه المعاصي لا كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد ولا بالسهو [illegible] وقال بعضهم الصغيرة
لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في عصمة الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم لا قبل ذلك و
بعده ولا بكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان واما في ساير الازمنة يجوز عليه جميع ذلك
اقول اتفق الناس على ان الانبيا معصومون من الكفر والبدعة الا عند قوم من الخوارج يقال
لهم الفضيلية جوزوا الكفر عليهم لانهم يجوزون الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر واختلف
الناس في العصمة فقال بعضهم هي هيئة تقتضي كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصي
من غير اجبار له على ذلك والا لما استحق المدح على ذلك ومنهم من قال بانه يكون متمكنا من

لكن لا يصدر عنه كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد ولا بالسهو ولا التأويل من أول عمره إلى آخره
والا لجاز الاخلال ببعض الشرائع أو بالزيادة عليها وكان منفرا عنه وسقط محله من القلوب وقال
بعض الجمهور إن الصغائر لا يقدح في العصمة كما لا يقدح في العدالة وقال بعض الجمهور العصمة إنما
تثبت بعد البعثة أما قبلها فلا وبعضهم في الشرع ولا يكذب فيه لا عمدا ولا سهوا وإن كان الكذب في
غيره صغيرة لعدم الوثوق بالشرع وأما في باقي الاذنان فيجوز عليه كل معصية وقال ابن فورك
يجوز بعثة من كان كافرا وقال بعض الحشوية إن نبينا عليه السلام كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى وهو غلط والضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالأمور الشرعية قبل البعثة **قال**
والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا ما يعرف بالعقل فلا حاجة فيه إلى النبي وما لا يكون للعقل
إليه سبيل فهو غير مقبول عند العقلاء فإن دعوى النبوة عندهم صعوا صلا **أقول** أنكر البراهمة
البعثة لأن النبي عليه السلام إما أن يأتي بما يوافق العقل لكن العقل غير مدرك والاستقلال
بمعرفته فاحتاج إلى مرشد هو النبي كما في أحكام الشرعية ولنا كذا العقل بالنقل فالعبث **قال**
فصل محمد رسول الله صلى الله عليه وآله لأنه ادعى النبوة وظهر على يده المعجزة وكل من كان كذلك
كان رسولا من الله حقا إذ لم يكن لغير الله تعالى إظهار المعجزة عقيب دعوى إنسان مطابقا
لقوله أما دعوى النبوة فبالتواتر وأما ظهور المعجزة عليه وإن كانت رواياته مختلفة لكنها
أكثر مما يمكن أن يكون التحدي عليه ظاهرا **أقول** لما بين إمكان النبوة وشرائطها شرع
في الاستدلال على ثبوت نبوة نبينا محمد ص إذ هو المقصود في هذا الباب وتقريره أنه عليه السلام
ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى صادقا أما المقدمة
الأولى فظاهرة ودعوى النبوة لا شك فيه لأنه منقول بالتواتر أنه عليه السلام ظهر وادعى النبوة
وهو يفيد العلم الضروري وأما ظهور المعجز على يده فضروري أيضا لأن المعجزات كثيرة منها القرآن
العزيز وهو متواتر لا شك فيه وإعجازه أيضا ظاهر لأنه عليه السلام تحدى به وخيرهم بين الاتيان
بمثله أو بسورة منه وبين اتباعه أو بين قتلهم فاختاروا الاخير ولو أمكنهم المعارضة لاختاروها

كان معرضا عنه أي لو كان صادرا عنه المعاصي والاتيان بها لكان معرضا عنه وسقط محله عن قلوب الناس

لأنها

لانها اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه عليه السلام وتسبيح الحصا واشباع
الخلق الكثير من الطعام اليسير والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات التي لا تحصى كثرة و
هذه المعجزات وان ظهرت ظهورا لا يقارب التواتر الا ان مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل
من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا
من الله تعالى والا لم يكن معجزا والله تعالى انما خلقه للتصديق لانه قائم مقامه فان شخصا
لو قال انا رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك فخالف
الملك عادته عقيب قوله وتكرر ذلك علم تصديق الملك للمدعي بالضرورة فهكذا هنا والا لكان
اغراء بالجهل واضلالا للخلق وهو ينافي الحكمة وكل من صدقه الله فهو صادق والا لزم الاضلال

قال واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم انه فصاحته المعجزة وقال قوم انه صرف عقول
القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم عند التحدي مع القدرة عليه هو اعجازه
واما كون كل معجز مدعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم عقلا لان المعجز لا
يكون من غير الله تعالى وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى اياه ومن ادعى النبوة
وصدقه الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلى الله عليه وآله عن نبوته من الانبياء
الماضين فهم انبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته عليه السلام **اقول** لما ذكر
ان القرآن معجز للتحدي به مع عدم المعارضة وتوفر الدواعي اليها شرع في وجه اعجازه وقد
اختلف الناس فيه فقال بعضهم ان جهة اعجازه الفصاحة التي لا يمكن لاحد ان يأتي بمثله
وقال آخرون ان جهة اعجازه اسلوبه وتركيبه الغريب وقال آخرون بالصرفة فان سور القرآن
يمكن الاتيان بمثلها في الفصاحة والاسلوب لكن الله تعالى صرف عقول القادرين عن المعارضة
وهو اختيار السيد المرتضى وابي الحسين البصري والنظام اما بسلب دواعيهم الى المعارضة
مع توفرهم اليها كما ذهب اليه بعضهم او بانه تعالى سلبهم العلوم التي تتوقف المعارضة عليها
عنهم والقائلون بالفصاحة اما لامر يعود الى اللفظ خاصة فان توقف حصوله على اجتماع

الكلمات فهو قول من جعل الاعجاز للاسلوب فان التواصل والاسجاع انما يحصل باجتماع
الكلمات وتناسبها وان لم يتوقف وهو قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ وقرائنها
عن الثقل على اللسان وهو اختيار الحافظ واما الامر يعود الى اللفظ من حيث دلالتها على المعنى
فاما ان يعتبر دلالته المطابقة او الالتزام وقد ذهب الى كل منهما قوم والبا في سبق بيانه **قال**
فصل وللحكماء في اثبات النبوة طريق اخر وهو ان الانسان مدني بالطبع لا يمكن
تعيشه الا بالاجتماع مع ابناء نوعه فيقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم من اغذيته
والملبوسات والابنية وغير ذلك فيتعاونون في ذلك اذ يمتنع ان يقدر واحد على جميع ما
يحتاجون اليه من غير معاونة غيره فاذا كان لكل انسان شهوة وغضب فمن الممكن
ان يتعدى من ابناء نوعه من غير ان يعنيه فيما يستقيم امرهم الا بعدل ولا يجوزوا ان يكون عقد
ذلك العدل واحدا منهم من غير مميز اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم والمعجز هو الذي يميز
مقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله تعالى لم يكن مقبولا عند الجمهور ولو لم يعرف
الله تعالى الماهر فوائد ذلك من عنده فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان الا بنبي
ذي معجزة يخبرهم عن باريهم بما لا يمتنع في عقولهم ويظهر العدل ويعدهم بما يرغبون
فيه اذا استقاموا ويتوعدهم بما ينكرون ان يتبعوا ويمهد لهم قوانين في عبادة باريهم
القادر على كل ما يشاء المطلع على الضماير الغني عن غيره لكيلا ينسونه ويقيموا شريعته
ظاهرا وباطنا وقواعد يقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسياسة
لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها ليستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم واخرتهم فان
من الممتنع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما
يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره العلماء في هذا الباب **اقول** للحكماء
في اثبات النبوة طريق اخر وهو مبني على قواعد **الاول** الانسان مدني بالطبع وهو
ظ فانه لا يستقل بامور معاشه وحده من دون معاونة احد من بني نوعه فانه يحتاج الى غذاء

وملبوس

وملبوس ومسكن وسلاح وغير ذلك لا يمكن ان يرتبها وحده اذ اشتغاله بشئ واحد يصرفه عن الباقي فافتقر الى الاستعانة في امور بجماعة من بني نوعه يتعاونون على ما يحتاجون اليه يتشاركون في تحصيلها بحيث يفرغ كل منهم لمهم ويفرغ صاحبه لآخر بحيث يتم بالمشاركة ما يحتاج كل منهم اليه الثاني الاجتماع مظنة النزاع فان كل واحد يطلب ما يحتاج اليه ويكره مزاحمة غيره منه ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور المقتضي لاختلال نظام النوع لتحصيل تكميل شخصه فيختل امر الاجتماع فلا بد له من معاملة وعدل يتفق اراؤهم عليهما ولا بد لها من قوانين كلية ترجع اليها اذ الجزئيات غير محصورة وتلك القوانين هي الشرع الثالث وضع الشرع ليس لاي واحد اتفق والا لوقع التنازع المرجح فيه واضعه لم يكن قبول قوله عاما فيقع الاختلاف بل لا بد له من مايز يمتاز به عن باقي افراد النوع بحيث يطاع فيما يضعه وذلك هو المعجز الصادر من قبل الله تعالى اذ لو كان من غيره من بني النوع لم يكن مقبولا ولو لم يعرفنا الله تعالى لما عرفوا صدق هذا المعجز فاستقام النوع بمقر الظهور نبي ذي معجزة يخبرهم عن الله تعالى بما يكون في عقولهم ويظهر العدل فيدعوهم الى الخير الرابع يجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند قادر لا يستحقر العوام وضعفاء العقول لاختلال العدل النافع بحسب النوع عند استيلاء شوقهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع فاذا وعدهم وتوعدهم بثواب وعقاب اخروي بين حملهم الرجاء والخوف على الانقياد الى قوله فوجب الثواب والعقاب الخامس معرفة المجازي والشارع لا بد من تكررها في كل وقت بل هي كيفية خصوصا للعوام المشتغلين عنهما بمهامهم ومصالحهم فهم في معرض النسيان فلا بد من وضع عبادات متكررة في كل وقت بحيث يذكرهم معبودهم وباريهم والرجاء لثوابه والخوف من عقابه كالصلوة وغيرها من اصناف العبادات بحيث يذكرون باريهم القادر على كل شئ من ثواب وعقاب الغني عن غيره ويقبلون شريعة ظاهرا وباطنا وقواعد يقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها باقامة الحدود ويتموا الناس على فعل ما ينفعهم في الدنيا والآخرة لحفظ النوع

والشخص

والشخص في الدنيا والثواب في الآخرة لزم من التشنيع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما اشتمل عليه من الاعضا والآلات والتركيبات التي يشتمل عليها علما التشريح ومنافع الاعضا ان يحمل ما يقتضي مصالحهم في معاشهم ومعادهم فيجب في حكمته بعثة الرسل قال فصل النسخ جائز وهو تغيير الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله واليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ بدا وهو لا يجوز على الله وذلك ليس بصحيح فان البدا لا يتحقق الا بكون المحكوم عليه والوقت غير مختلفين وتمسكوا بقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد قد يستعمل في المدة الطويلة والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرائع الذي جاءت بعد موسى ع اقول النسخ هو رفع حكم شرعي ثبت بدليل شرعي بدليل آخر متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلف الناس في جوازه اولا وفي وقوعه ثانيا فاطبق المسلمون كافة وجماعة من اليهود على جوازه عقلا ومنعه بعض اليهود لنا ان الاحكام تابعة للمصالح المتغيرة بتغير الاوقات فتتغير الاحكام بتغيرها واحتج المانعون بانه يستلزم البدا فان الفعل ان كان مصلحة نهي عنه والا استحال ثبوته اولا والجواب ان البدا يشترط فيه اتحاد المحكوم عليه والوقت وفي النسخ ليس كذلك لانا نوجب ما نوجبه في الزمان والفعل جاز ان يكون مصلحة في وقت فنوجبه مفسدة في آخر فننسخه واختلف الناس في وقوعه فمنع منه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني وجماعة من اليهود وهو خطا لان الشرائع الثابتة بعد موسى عليه السلام كشريعة عيسى عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وآله عليهما احقية وقد بينا حقيقتهما وذلك لا يتم الا بالنسخ وايضا القرآن قد اشتمل على النسخ كالعدة والاستقبال واحتج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وبانه عليه السلام ان بين دوام شرعه امتنع النسخ لامتناع الكذب عليه فيجوز في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقل الكيفية متواترا لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل مرة والجواب ان التابيد قد يستعمل في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة وفي قوله تعالى قربوا الى كل يوم خروفين بكرة وعشية ويكون ذلك لاحقابكم ابدا مع

لنسخه

في البحث عن الامامة المطلقة

لتنصيصه على انه امتنع نقله لعدم تواتره لهم لان بخت نصر استأصلهم الا من شذ وموسى عليه السلام
بين انقطاع شرعه ولم ينقل متواتر العدم تواترهم قال القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة
وما يتبعها الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية
ودنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه
عقلا اختلفوا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه والذين يوجبونه عقلا اختلفوا فقال
بعضهم بوجوبه من الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون
بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة والاسماعيلية واما القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة
القائلون بامامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم واختلفوا في طريق معرفة الامام
بعده واتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو منصوص عليه من قبل الله لا غير قالت
الاثنا عشرية والكيسانية انه انما يحصل بالنص فقط لا غير وقالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي
ايضا واما القائلون بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ وابو القاسم البلخي وابو الحسين
البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم اهل السنة وهذان الفريقان
اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله صلعم هم الخلفاء واما القائلون بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم
من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة اقول لما فرغ من اثبات النبوة شرع في البحث عن الامامة
التي هي ركن من اركان الايمان وهي رياسة عامة واحترز بقوله عامة من الامراء والقضاة ونائب الامام
واحترز بقوله دينية من الرياسة المتعلقة بالدنياوية وبالجد في الحق بحسب الغاية واختلف الناس في
نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة من المعتزلة والامامية كافة وقال آخرون بوجوبه
بعكسه وجوبه وهم الخوارج والاصم اذا لم يحصل اختلاف فلا يجب عند ظهور الظلم وعدم الانصاف وبعض
الخوارج لم يوجب نصبه في حال من الاحوال ثم اختلف القائلون بوجوبه عقلا فقال بعضهم بوجوبه
على الله تعالى وهو مذهب الغلاة والاسماعيلية وقال آخرون بوجوبه على الله تعالى من حيث حكمته
وهم الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام واتفقوا

الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي ان الطريق في معرفة الامام هو النص
من الله تعالى عليه او ممن نص الله عليه واختلفوا فقالت الامامية والكيسانية انه انما يحصل بالنص
الجلي لا غير فقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي لا غير ايضا وقال الجاحظ والبلخي وابو الحسين
البصري ان نصب الامام واجب عقلا على الخلق لا على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه يجب نصبه على الخلق
سمعا وهذان الفريقان وهما القائلان بوجوبه على الخلق سمعا وعقلا قالوا ان الائمة بعد رسول
الله صلى الله عليه وآله هم الخلفاء احتج القائلون بوجوبه على الله تعالى بان المعرفة واجبة ولا يحصل
الا بمجموع النظر والتعليم وهو انما يحصل من الامام فتعين نصبه من الله تعالى لان كلما يأمر به فهو
واجب وطاعة وكلما نهى عنه فهو معصية وقبيح احتجت الامامية بان نصب الامام لطف واللطف
واجب فالامامة واجبة اما الصغرى فانا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من
المحرمات ويزجرهم عنها ويأمرهم بالواجبات ويرغبهم فيها كانوا من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
اما الكبرى فلان اللطف كالتمكين فان من دعى غيره الى الطعام وعلم انه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعا من
التأدب فلو لم يفعله كان ناقضا لغرضه واحتجوا على ان الطريق في معرفته النص الجلي خاصة بان الامام يجب
ان يكون معصوما من الصغائر والكبائر والا لزم التسلسل لان المقتضي للحاجة الى الامام جواز الخطأ
على الامة فلو جاز الخطاء عليه افتقر الى امام اخر ولانه حافظ للشرع ولانه لو ارتكب الخطأ وجب الانكار
عليه فيسقط محله من القلوب ولانه ان لم يجب اتباعه فيه انتفت فائدة نصبه والا لزم وجوب الحرام
والعصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص
منه واما الجمهور فلم يشترطوا العصمة لان ابا بكر كان اماما ولم يكن معصوما بل ولم يشترطوا عصمة
الانبياء وجعلوا طريقة الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لانتفاء الوجوب على الله
تعالى فيجب على الخلق ومنعت الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن عندهم اماما فلا يحتج
عليهم في عدم اعتبار العصمة بامامته والبيعة ليست طريقا الى الامامة لعدم العلم بالمعصوم
الا من قبله تعالى ولان الامام نائب لله تعالى ولرسوله فهو نيابة انما تحصل باذنه

فلا تثبت الامامة الا بنص من الله تعالى ورسوله ولان الامام اعلم الخلق وافضلهم واورعهم وازهدهم
لامتناع المساواة والا لزم الترجيح من غير مرجح والنقصان لامتناع تقديم المفضول على الفاضل
لقبحه عقلا ولا يطلع على هذه الصفات الا الله تعالى ولان الخلق يعجز عن نصب امير وقاض فعجزهم
عن نصب الرئيس العام اولى فلا يجوز ان يناط بهم نصبه ولان ذلك يفضي الى وقوع الفتن والهرج
والمرج لو اعتبر اهل كل بلد الى نصب امام منهم وانما نصب ليدفع ذلك قال واما الغلاة فبعضهم
قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة الانسان يسمونه نبيا او اماما ويدعو الناس
الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول او بالاتحاد
كما يقول به بعض المتصوفة من القائلين بالهية علي صلى الله عليه السبائية وهم اصحاب عبد الله بن سبا
ومنهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى ليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة
اقول الغلاة وهم القائلون بان عليا عليه السلم اله الخلق وقد ذهب بعضهم الى ان الله تعالى يظهر
بعض الاوقات في صورة انسان يسمونه نبيا او اماما يدعو الناس الى فعل الطاعات والدين
القويم والصراط المستقيم ولولاه لضل الخلق وانتشر الفساد فيه وقال بعضهم بحلول الله تعالى
في ابدان الانبياء والائمة او باتحاده بهم والكل باطل بما تقدم من بطلان الاتحاد ولا دليل ولا
شبهة لهم على مقالتهم قال واما الاسماعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة
وانما يسموا بالاسماعيلية لانتسابهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلم وبالباطنية لقولهم
كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدرا وذلك الظاهر مظهرا له ولا يكون ظاهر الا بباطن
له الا ما هو مثل السراب لا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم
من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومن مذهبهم ان الله تعالى ابدع بتوسط معنى يعبر
عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب وهو يشتمل على العقول
والنفوس والارواح والحقائق كلها واقربها فيها الى الله تعالى هو العقل الاول ثم ما بعده
على الترتيب وعالم الظاهر فهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية والسفلية

والأجسام الفلكية والعنصرية وأعظمها العرش ثم الكرسي ثم سائر الأجسام على الترتيب والعالمان
يتزايدان من الكمال إلى النقصان ويعودان من النقصان إلى الكمال الذي ينتهي إلى الأمر وهو المعنى المعبر عنه
بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدأه من الله تعالى ومعاده إليه ثم يقولون إن الإمام هو
مظهر الأمر وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الأول والعقل الكل والنبي مظهر النفس
التي يقال لها النفس الكل والإمام هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير غيره عالما بالله تعالى إلا بتعليمه إياه
ولذلك سموهم بالتعليمية والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر ولا يتم الشريعة التي يحتاج إليها
إلا به وللشريعة تنزيل وتأويل ظاهره التنزيل وباطنه التأويل والزمان لا يخلو إما عن نبي وإما عن
شريعة وأيضا لا يخلو عن إمام ودعوته هي سبب كون شخصه مظهورا إلا أنهما يكونان ظاهرا
مع دعائه للبشر لئلا يكون على الله حجة للناس بعد الرسل وكما يعرفون النبي بالمعجز القولي أو الفعلي كذلك
يعرفون الإمام بدعوته إلى الله وبدعواه أن المعرفة بالله تعالى لا تحصل إلا به والأئمة ذرية بعضها
من بعض فلا يكون إماما إلا وهو ابن إمام ويجوزون أن يكون الإمام ابن النبي لا بالعكس ولا يخلو الزمان
عن إمام إما ظاهر أو مستور كما لا يخلو من نور نهار أو ظلمة ليل ... وقصدهم
التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرع بعضها بما يمكن أن يؤلف منها وأما في تعيين أئمة الإسلام
فقالوا الإمام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كان عليا عليه السلام وبعده كان ابنه الحسن إماما
مستودعا وبعده الحسين إماما مستقرا ولذلك لم تذهب الإمامة في ذرية الحسن ع
ثم نزلت الإمامة في ذرية الحسين وانتهت بعده إلى علي ابنه ثم إلى محمد ابنه ثم إلى جعفر ابنه ثم
إلى إسمعيل ابنه وهو السابع وقالوا إن الأئمة في عهد ابن إسمعيل محمد صاروا مستورين
ولذلك سموهم أيضا بالسبعية لوقوفهم على السبعة الظاهرة وقيل في عهد محمد زمان
استتار الأئمة ظهور دعاتهم ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادعى أنه من أولاد إسمعيل النسل
واتصلت أولاده إلى أن بلغ إلى المستنصر واختلفوا بعده فقال بعضهم بإمامة نزار ابنه وبعضهم
بإمامة نزار ابنه وبعضهم بإمامة المستعلي ابنه الآخر وبعد نزار استتر الأئمة النزارية

واتصلت

قوله إلا أنهما يكونان ظاهرا ... أي ... الدعوة لله ... مع خفاء ... مع ظهوره ... خفاء دعوته مع خفائه ... جواز خفائه ... عليه السلام ... الخفي مع الشرع ... مع خفاء وخفائه ... مع ظهوره ... العكس ... نصر دعاته ... فبان يقال ... سبعة ... السبعية ... اوائله ... سقفا ... منصب ... فاضا ... المحققين على أحكام ... للواقع ... تفصيله ... [illegible]

واتصلت امامة المستعلوية الى ان انقطع في العاضد وكان الحسن بن علي محمد الصباح المستعلي
على قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلى ذكره السلام كان
اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل ولاتها الى ان انقرضوا في زماننا هذا واما
الامامية فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله تعالى فيجب ان يكون الامام معصوما
لئلا يضل الخلق ويؤكد ذلك قوله لا ينال عهدي الظالمين واتفقوا على امامة علي عم
بعد النبي صلعم اذ لم يكن غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده الى الحسن المجتبى ابنه ثم الى اخيه الحسين
الشهيد بكربلا ثم الى ابنه زين العابدين ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق عليهم السلم
ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه علي الرضا ثم الى ابنه محمد التقي ثم الى ابنه علي النقي ثم
الى ابنه الحسن العسكري الزكي ثم الى ابنه محمد المهدي المنتظر خ وحي عليهم السلم اجمعين وقالوا انه
يأتي فيظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهو الثاني عشر من ائمتهم ولاجل
ذلك لقبوا بالاثنا عشرية وهم في اكثر اصول مذهبهم يوافقون المعتزلة ولهم في الفروع
فقه منسوب الى اهل البيت عم وكان لهم في سياق الامامة اختلاف كثير فلا فائدة في
ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه **اقول** كلام
الاسماعيلية ظاهر ولا حجة لهم فيما يدعونه في كل مقام ذكروه واما الامامية فقالوا الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب ثم اولاده الاحد عشر على سياق ما ذكره المصنف
واستدلوا عليه بان الامام يجب ان يكون معصوما كما تقدم لئلا يضل الخلق لان وجوب اتباعه
مع تجويز الخطاء عليه يستلزم امكان الاضلال على الخلق لان وجوب اتباعه الخ ولقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين واراد عهد الامامة لانه جواب سؤال ابرهيم عم حيث قال اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي وغير علي عم من ابي بكر وعمر وعثمان لم يكن معصوما بالاتفاق
فلا يصلح للامامة الا هو ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نص عليه نصا متواترا جليا بانه الامام
بعده بلا فصل ولانه عم كان افضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وآله اما علمه فظاهر فان

سائر

سائر العلوم منسوبة اليه وكان سائر الصحابة يرجعون اليه في الوقايع والاحكام حتى قال
عمر في عدة مواضع لولا علي لهلك عمر وله قضايا غريبة استنبطها عليه السلم لم يسبقه اليها
احد وامّا زهده فكل الناس يعلمون انه طلق الدنيا ثلاثا وكان يختم على قوته من الشعير لئلا يضع
فيه احد ولديه عليهما السلم الادام ولم يترك من الدنيا قليلا ولا كثيرا مع انه الحاكم فيها
وامّا شجاعته فاكثر من ان تحصى ووقايعه الدالة عليها ولم ينتصر المسلمون الا بسيفه وكان
اكثر المسلمين بلاء في الحروب حتى انه كان في اكثر الوقايع يوازي المسلمين ويفضلهم وامّا
كرم الاخلاق فظاهر حتى انه عليه السلم لشرف اخلاقه ينسب اليه الدعابة وامّا حلمه فمشهور حتى
انه عليه السلم ترك حقه وعفى عن ظلمه وجميع صفات الكمال كانت ثابتة ولذا كان افضل
كان هو الامام لقضاء البديهة بقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولقوله تعالى انما وليكم
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه
الصفات لعلي عليه السلم خاصة لانه تصدق بالخاتم في ركوعه والولي المتصرف ولانه ليس المراد الناصر
لوجوب العموم لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولقوله عم من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف
ما دار ولقوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهي للعموم والا لما جاز
الاستثناء ومن جملة منازل هرون انه كان خليفة له والادلة كثيرة ذكرناها في كتاب النهاية
قالوا ولا يجوز خلو الزمان من امام معصوم لانه حافظ للشرع ولان جواز الخطأ ثابت
على كل قوم في كل زمان سواه فقالوا بان الامام المهدي عليه السلم باق واختفى خشية على
نفسه والناس منعوا انفسهم اللطف وسيظهر مع وجود الناصر له يملأ الارض عدلا كما ملئت
جورا وهو الثاني عشر من الائمة عليهم السلم وهم في اكثر الاصول يوافقوا المعتزلة من القول بالعدل
وانتفاء الرؤية وغير ذلك واما في الفروع فانهم ينتسبون الى اهل البيت اعني الائمة الاثنا عشر
عليهم السلام

عليهم السلم وللشيعة خلافات فى سياقة الامام من امام الى امام اخر والظاهر الغالب
مذهب الاثنى عشرية **قال** واما الكيسانية فقالوا بامامة على عليه السلم وبعد الحسن
ثم الحسين عليهما السلم ثم محمد بن الحنفية وقالوا انه الامام المنتظر اعنى المهدى الذى يملأ الدنيا
عدلا وهو الان مستتر بجبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم قدموه على الحسن والحسين عليهما السلم
وبعضهم ساقوا الامامة الى ابنه هاشم ثم الى غيره وهم فرق متعددة وقد انقطعت الكيسانية ولم
يبق منها احد واما الزيدية فقالوا بامامة على والحسن والحسين واثبتوها بالنص الجلى واثبتوا
بالنص الخفى وذلك ان شرايط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام
ليهدى الناس اليها ولا يضلهم زاهدا لكيلا يطمع فى اموال المسلمين وشجاعا لئلا يفر فى الجهاد
مع المخالفين فيظهروا على اهل الحق وكونه من ولد فاطمة ع من اولاد الحسن والحسين لقوله ع
المهدى من ولد فاطمة ع وكونه داعيا الى الله تعالى الى دين الحق ظاهرا يشهر سيفه فى نصرة
دينه قالوا وقد نص النبى والائمة ع بعده ان كل من استجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض
الطاعة وذلك هو النص الخفى ولم يوجبوا فى الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله ع هما امامان قاما
ام قعدا ويجوزون خلو الزمان عن الامام وقيام امامين فى بقعتين متباعدتين اذا اجتمعا
هذه الشرايط ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين لانه لم يشهر سيفه فى الدعوة الى الله
تعالى وقالوا بامامة زيد ابنه لاستجماع الشرايط فيه واليه نسبوا اذ فارقوا ساير الشيعة
بقولهم بامامته ولقبوا باقى الشيعة بالرافضة لرفضهم زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم
الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء لانهم كانوا قبل على ع لرضا على بخلافتهم ومنهم الجارودية
ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها واكثرهم فى الفروع متابعون لابى حنيفة الا فى مسائل
قليلة خالفتموه فيها **اقول** كلمات كره ظاهر ولم يحرجوا مقالات الكيسانية والزيدية
عن الادلة بل كانت دعاوى محضة لا برهان عليها لم يحتج الى شرح نعم كلام الزيدية باطل من
وجوه **الاول** قولهم بعدم العصمة وهم يشاركون كل من خالف الامامية فى هذه المقالة

الثاني: يلزم نقض الغرض من نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولا يحصل ذلك من تعددهم
اذ يجوز تعدد من اتصف بهذه في مكان واحد وزمان واحد فيرغب بعض الناس الى اتباع
احدهما وبعضهم الى اتباع الاخر وكل منهما يجوز عقد الولاية لنفسه فيتقاتل فيحصل الفتنة و
يلزم وقوع الفساد الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح لانه اذا تعدد متساوين فلا اولوية لاتباع
احدهما دون الاخر فاما ان يتبعا معا وهو محال او واحد منهما وهو ترجيح من غير مرجح او لا
يتبعا وهو المطلوب الرابع يلزم منه التعدد المحال لان الامامة هي الرياسة العامة اعني
القيام بالسيف فلو جعلناه شرطا فيها لزم التعدد الخامس ليس القيام بالسيف شرطا لقوله
عليه السلام عن الحسن والحسين عليهما السلام هذان ولداي امامان قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف
شرطا لما صح نفيه عنهما كالعلم والعدالة قال واما القائلون بوجوب نصب الامام على
الخلق عقلا فقالوا الضرر مع عدم الامام متوقع من الظلمة على الضعفاء ودفع الضرر المظنون
واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام يقوم باحكام الشرع وهم موافقون لاهل السنة في
تعيين الائمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب نصب الامام على من يقدر على ذلك لاجماع السلف
عليه وذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص من يجب ان يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين
عليه وكان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالاجماع ابا بكر ثم عمر بنص ابي بكر
ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى عليه السلام باجماع المعتبرين من
الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معاوية ثم صلح
الحسن واستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة
الى بني العباس واجتمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانساقت الخلافة منهم الى عهدنا
الذي جرى فيه ما جرى واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فيقولون يقع في نصب الائمة
فتن وقتل بعض الناس بعضا كما جرى في امامة علي ع ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات
والاحتراز عما يقع في الفتنة والحادثة اولى والاتفاق والشريعة كافية لمن اراد ان يكون على

الحق ويفترق بالملك لله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب الناس في الامامة اقول مذهب السنة
وهم الذين يقدمون ابا بكر في الامامة ان الامام لا يجب ان يكون معصوما ولا منصوصا عليه
لان نصب الامام واجب على الخلق سمعا وان الامام بعد النبي ابو بكر باجماع اهل الحل والعقد
عليه ثم من بعده عمر بن الخطاب بنص ابي بكر عليه ثم عثمان بنص عمر على ستة نفر هو احدهم ثم
اتفق اكثر الستة على عثمان ثم علي المرتضى عليه السلام بالاجماع المعتبر من الصحابة
واحتجوا على امامة ابي بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه ولانه عليه السلام استخلفه في الصلوة في مرضه
فكان خليفته في غيرها لعدم القائل بالفرق ولقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر والاجماع ليس حجة في نصب الائمة لما تقدم ولانه لم يثبت اذ اعاظم الصحابة لم يوافقوه
وانكروه ولم يستخلفه في الصلوة بل منعه من اتمامها لانه لما كان مريضا سمع اصوات الناس
في الصلوة فقال من يؤم الناس فقيل ابو بكر فقال اخرجوا بي اليهم فخرج يتهادى بين علي والعباس فنحاه
والناس في الصلوة فتقدم وصلى بهم ولم يكمل ابو بكر صلوته ولا ملازمة بين الامامة في صلوة
واحدة وبين الامامة التي هي رياسة عامة والخبر لو سلم لم يلزم من الاقتداء بهما في الفتوى او في
بعض الوقايع والافعال الاقتداء مطلقا وباقي الكلام ظاهر قال الباب الخامس في الوعد
والوعيد وما يتبعهما قد عرفت ان القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا الوعد بالثواب
للمكلفين لكونه لطفا وقالوا يحسن الوعيد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا الوفا
بالوعد ايضا واختلفوا في الوفا بالوعيد فقالت التفضيلية ليس ذلك بواجب لكونه
حق الله تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن
والقبح والوجوب عقلا فقالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط ولا يقبح
منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا والحكماء القائلون بثبوتهما في العقل العملي دون العقل
النظري قالوا انه يكون السعادة والشقاوة لازمتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة
لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه واعلم ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان مدركا

بعد موته والآية هذا الباب النظر في ذلك وهو مبني على مسائل **اقول** لما فرغ
من البحث عن الامامة شرع في المعاد ومقدماته اعني الوعد وهو الاخبار بايصال النفع او دفع الضرر والوعيد
وهو الاخبار بايصال الضرر وقد اوجب القائلون بالحسن والقبح والوجوب في العقل وهم
المعتزلة الوعد بالثواب للمطيع لانه لطف مقرب اليه واللطف واجب وقالوا يجب الوعيد فانه
اصلح او بوجوبه لكونه لطفا على الخلاف اذ يعلم قطعا الزجر عن المعصية مع الوعيد عليها و
اوجبوا الوفاء بالوعد والا لزم الظلم والكذب واختلفوا في الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية
به والا لزم الكذب ومنعه التفضيلية لانه حقه فيجوز تركه والعفو واما الاشاعرة الذين
نفوا الحسن والقبح والوجوب العقلي لم يوجبوا ثوابا ولا عقابا على فعل طاعة ولا ارتكاب
معصية بل ذلك بمشية الله تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا بل يجوز منه الخلف
في وعده ووعيده واثابة العاصي وعقاب المطيع واما الحكما الذين اثبتوا الحسن والقبح والوجوب
بالعقل العملي دون العلمي اثبتوا سعادة وشقاوة تابعتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة
اللازمة لاعتدال المزاج والمرض اللازم لانحرافه وسيأتي البحث في ذلك **قال** المسألة الاولى
في اعادة المعدوم وهي جائزة عند المعتزلة لان الذات باقية عندهم حال تعاقب الوجود
والعدم عليها وكذا عند بعض اهل السنة فانهم قالوا الممكن لا يصير بعد عدمه ممتنعا ومحال
عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فان لا يكون المعاد عين المبتدأ ان كان
ولا بد فهو مثله وقال سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل في الذكر
بعد النسيان هو ما ذكره اولا بعينه وهو عوده والذي ذكره لا يصح لان التعدد ينافي الوحدة
وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي تغايرهما **اقول** اختلف الناس في اعادة المعدوم فجوزه
جماعة من مثبتي المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند المثبتين زائد على الذات وانه
اي جوزه اعادة المعدوم جماعة من مثبتي اي الواسطة بين الوجود والعدم من المعتزلة
يمكن خلو الماهية عنه مع ان الذات ثابتة في العدم فجاز اتصافها بالوجود مرة ثانية بعده
قالت الاشاعرة الممكن لايخ اما ان يمكن وجوده بعد عدمه واما ان لا يمكن فان كان الاول

في البحث عن حقيقة الانسان

جاز اعادة المعدوم لانه لو كان الثاني لزم انتقال الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو محال وكان قد اعترضنا عليه في المناهج وغيره بان الامتناع الذاتي لا يخرجه عن حد
الامكان لان الممتنع انما هو الوجود بعد العدم لا مطلق الوجود ويمكن ان يجاب بان الوجود بعد العدم
مساو للوجود قبله في الماهية وامتناعه يقتضي امتناع الاول والا لزم المحال وذهب الحكماء
وابو الحسين البصري ومحمود الملاحمي الى انه يمتنع اعادته والا لزم ان يتخلل العدم بين شيء واحد
ونفسه والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجود في الزمان الاول اذا
عدم في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فان كان الموجود في الزمان الثالث هو الموجود
في الاول لتخلل العدم في الثاني بين ثبوت الشيء ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبدأ وفيه
نظر لجواز ان يكون الثاني غير الاول لكن الماهية واحدة ولا نعني باعادة المعدوم سوى وجوده
ثانيا بوجود مساو للاول وانما يلزم ما ذكره الخصم لو كان الوجود نفس الماهية وقال سديد
الدين محمود الحمصي من الامامية رضي الله عنه بجواز اعادته لان التذكر حصول العلم
الثابت بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الاعادة واعترضه المصنف بمنع الاتحاد نعم الحاصل ثانيا
تعلق بعين ما تعلق به الاول وهو لا يستلزم الاتحاد بل المماثلة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما

قال المسألة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان وانه اي شيء هو اختلفوا في حقيقة
الانسان فبعضهم قالوا ان الانسان هو هيكل المشاهد المحسوس وبعضهم قالوا هو اجزاء اصلية
داخلة في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف داخل
في البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم اللطيف فاذا قطع
بحيث ينقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم
قالوا هو الدم وبعضهم قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا هو الروح وهو جوهر مركب
من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء البدنية التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها
تنفذ في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو

المزاج

٨٩

في البحث عن حقيقة الانسان

المزاج المعتدل الانساني وبعضهم قالوا هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول العمر الى اخره وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحيوة وجميع ذلك اغراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فهذه هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد **اقول** اثبات المعاد يتوقف على ماهية الانسان ليحكم عليه بصحة العود وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافا عظيما ونقرر وان نقول ان الانسان اما ان يكون انه جسم وجسماني او مجرد او مركب من هذه الاقسام مركبا ثنائيا او ثلاثيا وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام قوم اما القائلون بانه جسم فقد اختلفوا فذهب اكثر المعتزلة الى انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لان العقلاء اذا اشاروا الى المخاطبين او الاخبار عن انفسهم فانما يشيرون اليه وضعف بانه يزيد وينقص ويتبدل الاجزاء بالبديهة وقد ذهب اخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه بانه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا يتبدل وعند الموت تعدم ان قلنا بجواز اعادة المعدوم ثم يوجدها الله تعالى في وقت الاعادة او تتفرق في وقت الموت ان قلنا بامتناع ثم يوجدها الله تعالى ثانيا اخرى وقت الاعادة لانا ندرك الجزئيات من الامور الجسمانية والمجرد لم يثبت برهانا على اثباته والجواب بتبايناته لها فلم يبق سوى ما ذكرناه وذهب النظام الى انه جسم لطيف في داخل البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لانه لو كان مركبا جاز ان يحل في بعضه علم وفي بعضه جهل وهو ضعيف لان العرض مشروط بالتنبه فلا يحل الاجزاء فقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحيوة بخروجه وقال اخرون منهم انه الاخلاط الاربعة لان قوامه بها وقال الحر انه الروح وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد وهي من هذه الاعضاء الثلثة يسري الى الاعضاء المرؤسة في العروق والاعصاب هذا هو الظاهر من

بالنسبة الى العرض المفروض على العلم يعرض بالنسبة لدى الامر الحاصل من التركيب وباعتباره يتحد المحل فلا يكفي فيه العرضين المتضادين ولا كثر من جزء حتى بعدد المحل ١٢

اقوال

في البحث عن حقيقة الانسان

٩٠

اقول مذهب من ذهب الى ان الانسان جوهر جسماني واما القائلون بانه عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهو كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة لحصول الموت بفساده وقال بعضهم هو تخاطط الاعضاء وشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره وقال اخرون انه الحيوة وهي عرض قائم بالبدن لحصول الموت عند فقدها واما القائلون بالمجرد فمنهم جمهور الحكماء وجماعة من المسلمين كالشيخ المفيد وابن نوبخت من الامامية والغزالي فان حقيقة الانسان عبارة من الجوهر المجرد الذي ليس بجسم ولا جسماني قابل بالقوة متعلق بهذا البدن تعلق العاشق بمعشوقه واحتجوا بان هنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم فمحله غير منقسم وكل جسم او جسماني منقسم فالنفس ليس بجسم ولا جسماني اما المقدمة الاولى فظاهرة فان العاقل منا يعلم الوحدة والنقطة والواجب تعالى وغير ذلك من البسائط واما الثانية فلان العلم ان لم يكن حالا او لم يحصل عند الاجتماع زايد لم يكن العلم علما وان حصل فالتركيب فيه ولا بد فاعله لا يتجزى وان كان جزءا فاما ان يحصل جميع المعلوم فيتساوى الجزء والكل هذا خلف واما بعضه فينقسم وقد فرض بسيطا واما الثالثة فلان العالم ان حل في كل جزء بعد الواحد وان حل في البعض عاد المنقسم وان لم يحل في شيء منها لم يكن المحل محلا واما المقدمة الرابعة فلما برهن من نفي الجزء الذي لا يتجزى والجواب لا يلزم من حصول زايد انتفاء التركيب كما في غيره من الماهيات ولا يلزم من مساواة الجزء الكل في التعلق المساواة في الحقيقة ويجوز حلول الواحد عندهم في المركب كالوحدة والابوة والجن ثابت بما تقدم واقوى المذاهب هذا او ما ذهب اليه المحققون من انه اجزاء اصلية قال المسألة الثالثة في المعاد واختلف الناس فيه فالدهرية انكروه وقالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود والقائلون بان المعدوم شيء قالوا بانه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود وجميع الموجودات اما اعدامها فلقوله تعالى كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب كونه مثابا او معاقبا في الاخرة والنفاة القائلون بكونه جسما قالوا ان موته عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال الاعضاء في التركيب واعاده جمع اجزائه واحداث اعراضه

في البحث عن المعاد واعادة المعدوم

فيه مثل ما كانت قبل موته وهي عند اكثرهم يستحيل ان يكون عرضا الا ان المعدوم لا يثبت انه
من هب المتقدمين ان الانسان لا يعاد بعد موته لاستحالة اعادة المعدوم وقد يتبين جوازه وسلمنا
لكن العدم بتفرق الاجزاء لا يتابينها واما المسلمون فقد اتفقوا على اثبات المعاد البدني واختلفوا
في كيفية اعادته فقال المثبتون للجوهر الفرد ان الله تعالى يعدمه بان يسلب عنه صفة الوجود
ويبقيه ثم يعود الى الوجود بان يخلق له وجودا اخر للثواب او العقاب واما اعدامه فلقوله تعالى
كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب ايصال الثواب او العقاب اليه
لان الوفا بالوعد والوعيد واجب وقال النفاة القائلون بكون الانسان جسما فنا ووجوده
عبارة عن تفرق اجزائه وابطال تركيبه ومزاجه واذا اريد جمع اجزائه واحداث الاعراض فيه مثل
ما كانت قبل موته لاستحالة اعادة المعدوم لانه امر ممكن والله تعالى قادر على جميع المقدورات
الممكنات عالم بجميع المعلومات فامكنت الاعادة ويمتنع ان يكون النفس عرضا الا لزم اعادة المعدوم وهو
محال وقال الحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم بما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
ويستحيل ان يكون محلها لا ينقسم ولا يقبل جسما الاشارة الحسية فيما لا ينقسم وقوله الاشارة ووجوب
انقسام ما فيه وقوله ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام ثم اختلفوا
فقال القدماء منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن حادثا قال ارسطاطاليس
واتباعه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر والاخلاط شرط لافاضة
الحادث من مفيض وجوده وليس شرطا في بقائه ولذلك قالوا باستحالة التناسخ فانه عندهم
يقتضي ان يكون لبدن واحد نفسان احدهما حادثة مع حدوث المزاج والثانية قديمة تتعلق به
على سبيل التناسخ وذلك محال اقول الحكماء اثبتوا المعاد النفساني لان النفس عندهم جوهر مجرد
لما تقدم في المسئلة الثامنة من انه محل للعلم بما لا ينقسم كالجواهر المجردة وكواجب الوجود فيكون
مجردا لامتناع حلول المجرد في الجوهر المقارن للمادة وكل جسم كذلك فيكون منقسما وقابلا للاشارة
بالذات او بالتبعية ثم اختلفوا فذهب افلاطون وغيره من القدماء الفلاسفة الى انه قديم تعلقه

في البحث عن المعاد واعادة المعدوم

ما البدن حادث لانه ابدي فيكون ازليا والمقدمتان ممنوعتان قال ارسطو انه محدث مع
البدن لانها لو كانت قبله فان كانت واحدة ما تعددت بالاشخاص الانسانية فيكون معلوم
زيد هو معلوم عمرو وان بقيت كذلك وان عددت الوحدة كانت مركبة من المادة والصورة اذ
كل منقسم له مادة فيكون جسما ولو كانت كثيرة فالتمايز ان كانت بالذاتيات او اللوازم كانت
مختلفة بالنوع فيكون مركبة وان كان بالعوارض كانت متعلقة بابدان سابقة على الابدان
الحادثة لان اختلاف العارض انما يكون بالمادة ومادة النفس البدن لكن التناسخ باطل والا
لتعلقت نفسان ببدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حدوث النفس عن مبدء
عام الفيض لان انما يكون لحدوث مستعد قابل وهو المزاج الانساني فاذن حدوث كل بدن
علة لفيضان نفس متعلقة به عن المبدأ العام فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة يلزم اجتماع
نفسين على بدن واحد ونمنع تركب كل منقسم من المادة والصورة وكون كل مركب منهما جسما
ونمنع اتحادهما بالنوع وكونها مركبة ممنوع لان كونها انفسا عارض ونمنع انحصار الاختلاف
بالعوارض في المادة واختصاص مادة النفس بالبدن فان علة القبول المزاج فانا نمنع سبق
الامكان على الحادث وتعلق النفس المستنسخة بالمزاج يمنع من حدوث اخرى **قال** واتفقوا
على امتناع فنائه قالوا لان امكان فنائه يستدعي محلا يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك
الباقي فاذن الفاني على ذلك التقدير انما كان عرضا حالا في محله والنفس ليس بعرض **اقول**
اتفق الحكماء على امتناع فناء النفس الا من شذ منهم ولهذا اثبتوا المعاد النفساني واحتجوا
بانه لو جاز الفناء عليها لكانت مركبة من المادة والصورة فيكون جسما والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان محل النفس لجواز الفناء عليها لكانت مركبة من المادة والصورة
فيكون جسما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان جواز الفناء ثابت عليها فلا بد له
من محل وليس النفس لامتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه وكذا الفاعل لمغايرته فيكون
هو المادة وكل مادي فله صورة فالنفس جسم ايضا فملك المادة ان جاز الفناء عليها ا

الى مادة اخرى الا لكانت باقية ولا نعني بالنفس الا ذلك الباقي المقارن للصورة العقلية
والثاني ان اعراضا زايلة عن المحل والنفس جوهر لا عرض وقد سبق منع استلزام التركيب الجسمية
والامكان عدمي ومنع امتناع كون الشيء محلا لامتناع مكان عدمه ومادة النفس معا
لها قال المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب هما اما بدنيان كاللذات الجسمية والالام
الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع
واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف فان كان
ادراكهما بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر
مما يبطل الاحساس وان كان ادراكهما بالعقل فهما عقليتان والعقل اثبت لكونه ابعد عن الا
الموذي الى الزوال واوفر لاستغنائه عن توسط الالة واكمل لكون الموانع فيه اقل اقول لما
اثبت المعاد البدني والنفساني شرع في غايته وهي الثواب والعقاب وهما الالم واللذة ولما انقسم
اللذة والالم الى النفساني والبدني انقسما اليهما فالثواب البدني هو اللذة البدنية فالاحساس
كالمحسوس الملائمة والنفساني هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب البدني والنفساني
هو النفساني كالهوان والخزي وتفصيل الالم واللذة الجسمانيتين والنفسانيتين لا يعلم الا
من الشارع المجازي على الطاعة والمعصية بما يستحق فاعلهما واللذة هي ادراك ملائم من حيث
هو ملائم لا مطلقا فان المريض ربما لا يلتذ بالحلو اذا لم يدركه من حيث هو ملائم والالم ادراك
مناف من حيث هو مناف وشرط الاحساس باللذة والالم عدم الاستمرار فان الانفعال المستمر
يبطل الاحساس اذ هو انفعال بهما واللذة العقلية اتم من الجسمانية وكذا الالم لانه اثبت فان
العقل ابعد عن الانفعال المودي الى الزوال لانه كلي يبعد ان يتغير واوفر لاستغنائه عن
توسط الالة بخلاف اللذة الجسمانية المفتقرة الى توسط الالة ولا تكون الالة المحسوس
والا لافتقرت الى آلة اخرى واكمل لان الموانع منه اقل لان العقل كلي والجسمي جزئي والعام
والخاص اقل شرطا ومعاندا قال المسئلة الخامسة فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب

قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد اما كونه اعم فلان من اقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام

واختلفوا في معناه فقال بعض السلف الايمان اقرار باللسان والتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان خمسة التوحيد والعدل والاقرار بالوعد والوعيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وقال اهل السنة هو التصديق بالله وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام التي نعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها اختلاف او اشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر ويستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار وصاحب الكبيرة عند الخوارج كافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزءا من الايمان وعند غيرهم فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقا وجعلوا الفاسق وقد لا يكون فاسقا ويكون عاقبة الامر على التقدير الخلود في الجنة اقول لما اثبت الثواب والعقاب شرع في بيان مستحقيهما وهو الايمان اجماعا وهل هو الاسلام او غيره وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم الاسلام اعم في الحكم من الايمان اجماعا وهل هو الاسلام هما في الحقيقة شيء واحد اما كونه اعم فلان وجود الاسلام لا يستلزم وجود الايمان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اثبت الاسلام دون الايمان ووجود الايمان يستلزم وجود الاسلام بالاجماع لانه عبارة عن التصديق بما جاء به النبي صلعم واعظم به ما جاء به الشهادتان واما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معنى الايمان فقال جماعة من الامامية والاشاعرة وجهم بن صفوان انه عبارة عن التصديق بالقلب لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم كتب في قلوبهم الايمان والقلب محل الاعتقاد ولانه عطف العمل الصالح على الايمان فيغاير

ولان

ولان النائم مؤمن وليس بعامل واختلفوا فقالت الامامية الايمان عبارة عن التصديق بوحدانية
الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين
من بعد الانبياء عليهم السلام وقالت الاشاعرة انه التصديق بالله تعالى وبكون النبي صادقا
والتصديق بالاحكام التي يعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه
من المسائل الفرعية وقال ابو الهذيل العلاف والجبائيان ان الايمان عبارة عن الافعال الو[اجبة]
اعني العمل الصالح لان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الى قوله
ذلك دين القيمة واشار به الى جميع ما تقدم من الافعال الواجبة والدين هو الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان والا لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه وقال اكثر السلف انه عبارة عن اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل
بالجوارح واصول الايمان عند المعتزلة خمسة التوحيد والعدل والاقرار بنبوة الانبياء والوعد
والوعيد والقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصوله ثلثة التصديق بوحدانية
الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين
عليهم السلام واما الكفر فانه يقابل الايمان مقابلة التضاد او العدم والملكة والذنب ينافي العمل الصالح
وينقسم الى كبائر وصغائر ونعني بالكبائر ما توعد الله تعالى عليها النار وقد اجمع المسلمون على ان المؤمن
يستحق الخلود في الجنة والكافر يستحق الخلود في النار واما من فعل الذنب فان كان صاحب كبيرة
كان كافرا عند الخوارج لان كل معصية كفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ولان العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن عند المعتزلة وعند الوعيدية
من الامامية لا يكون فاسقا والفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين اللتين هما الكفر
والايمان ويخلد في النار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما المفضلة
والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق داخلا تحت المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم و[illegible] طال
على اللبث الطويل ولانه تعالى يغفر له لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك

لمن يشاء

في البحث عن أوائل علم الوعيد والخلود

٩٥

لمن يشاء أمّا أن الله يغفر الذنوب جميعاً وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم على الحال فلا يجوز
المؤمن بأي معصية يفعل سوى الكفر لأنه يستحق بإيمانه الثواب ومعصيته العقاب ولا يمكن سقوط الأول
لدوامه فتعين الثاني والعاقبة الدخول إلى الجنة قال المسألة السادسة في تمام القول
في الوعد والوعيد اتفقوا على أن المؤمن الذي عمل عملاً صالحاً يدخل الجنة ويكون خالداً فيها والكافر
يدخل جهنم ويكون خالداً فيها وأمّا الذي يخلط عملاً صالحاً بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فقالت
التفضيلية من أهل السنة وغيرهم عسى الله أن يعفو عنهم برحمته أو بشفاعة نبيه صلى الله عليه وآله
والا يدخله جهنم ويعذبه عذاباً منقطعاً ثم يرده إلى الجنة ويخلده فيها لكونه مؤمناً وقالت
الوعيدية من المعتزلة أن صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً دائماً ثم اختلفوا فقال أبو علي
الجبائي بالإحباط وهو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله الصالحة ويكون معاقباً
على تلك المعصية مخلداً فقال ابنه أبو هاشم بالموازنة وهو أن يوازن أعماله الصالحة وذنوبه الكبائر
ويكون الحكم للأغلب فإن لم يغلب أحدهما لم يكن له تأثير فيهما غلب عليه فإن وفى ثوابه للعمل الصالح
استحقاق ثوابه أو أزيد للكبيرة استحق عقاباً يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الآخر
بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من إحدى الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو مأخوذ
من قول الحكماء في المزاج فإنهم قالوا ينكسر سورة كل عنصر بكيفية للعنصر الذي يقابله فيخالطه
حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصر وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم
معفو عنه إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح وأطفال الكفار ملحقون بهم عند أهل السنة ويجيء
في التنعيم بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه في هذا الباب أقول اتفق الناس على
أن المؤمن الذي عمل عملاً صالحاً يدخل الجنة خالداً فيها وهل حصول الثواب على فعل الطاعة تفضل
أو استحقاق فأكثر المعتزلة على الثاني والا لقبح التكليف والبلخي والشيخ المفيد من الإمامية على
الأول ولأنه يكفي في حسن التكليف سبق نعم الله تعالى علينا وأمّا الذي يخلط عملاً صالحاً
بغير صالح فاختلفوا فيه فقالت التفضيلية من أهل السنة والإمامية أنه لا يجب تعذيبهم

بل قد يعفو الله تعالى عنهم ويشفع النبي عليه السلام فيهم لقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي وقد يعاقبهم لكن عقابا منقطعا لانه يستحق الثواب فلا يجوز تاخر العقاب
عنه لان الثواب دايم فاذا انقطع عقابه يرده الله تعالى الى الجنة ويصير مخلدا فيها بايمانه وقالت
الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب خلد في النار واختلفوا في التوبة فقيل انها
الندم على فعل المعصية وقيل لابد من قيد اخر وهو العزم على ترك المعاودة ثم اختلفوا
فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا داوم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الحسنة
اي اسقطتها ان يكون معاقبا على تلك الذنب ابدا لقوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم
وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة توازن باعماله التي ليست صالحة من الكبائر
ويكون الحكم للاغلب فيبطل ما يساوي الناقص من الناقص ويبقى الزايد منهما او يبطل كل
منهما بصاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا فهو المستحق لم يكن ان يبطل المغلوب غالبا لانه لم يقهر
حال قوته وكيف يصير غالبا حال ضعفه اجابوا بان للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللذنب
استحقاق عقاب يلزمه
يؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين
بحسب حيثيته فيحكم بذلك والاتعاد لا والحاصل ان المغلوب لا يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية
متوسطة من كيفيات متضادة يؤثر كل واحد منها في الاخر بكسر سورته ولا يكون الفاعل منفعلا
بل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة يتسفل الفضا على كيفية واحدة متشابهة في العناصر
وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذا اجتنب الكبائر لان في العمل الصالح ولا يشترط
في سقوط عقابها التوبة واما اطفال الكفار فان استحقوا عوضا بامراض تحدث لهم وجب
بعثهم والا لم يجب عقلا لكن السمع دل على حكمهم في الدنيا حكم ابائهم واما في الاخرة فانهم
يحشرون ثم ينعمون بلا ثواب لانه لا يستحق الا بالعمل الصالح كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب
وليسوا مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم وعن الخوارج انهم بحكم ابائهم واولاد
الكفار كفار بكفر ابائهم واولاد المؤمنين مؤمنون بايمان ابائهم ويخلدون اما في النعيم او الجحيم

وعند الاشاعرة ان الله تعالى بالجنان او يامرهم بافنائها من فيهم قال الله تعالى هو الذى لو امر بنى الدنيا بشئ لامتثل فيامره الى الجنة ومن لم يتبعهم قال هو الذى لو امر بنى الدنيا لم يمتثل **قال** وانما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابدا فان كانت مدركة لذاتها والذوات الباقية معتقدة لما يجب عليها ان يعتقدها متحلية بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عادمة الادراك للذوات الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقا لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة فى الامور الدنيوية الفانية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما ينبغى لها ووجود ما لا ينبغى معها دائما وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وان كانت الخيرية والشرية غير ممكنة تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال والفوات زالت سعادتها وشقاوتها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متالمة ويكون لها لذات ضعيفة بحسب ادراكها ولذاتها لما لا نهاية لها **اقول** القائلون بالنفوس الناطقة ذهب بعضهم الى انها تفنى بفناء البدن واكثرهم منع منه كما تقدم وذهبوا الى انها باقية ثم السعادة هى ادراك لما فيه لذة وخير للمدرك والشقاوة ادراك ما فيه الم وشر وهى لا تنفك عنهما عند الاكثر والا لكانت معطلة ولا معطل فى الطبيعة وعند الاقل يخبرون ان الخالية عنهما تفنى اذ لا سبب لها فى السعادة وقد عرفنا ان اللذة هى ادراك الملائم من حيث هو ملائم فللقوة العقلية وهى تعقل الامور الكلية المجردة الباقية واعتقاد ما يجب اعتقاده هذا بحسب القوة العلمية واما العملية فالتحلى بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية واللذات الجسمانية التى تنقطع بفنائها فهذا هو كمال النفس الانسانية فادراكه سبب اللذة وهى السعادة الباقية بعد فناء هذا البدن ثم تتزايد فى الكمال عند تزايد الادراك واما اذا عدمت ادراك الذوات الباقية واعتقدت الجهل ومالت الى اللذات البدنية منغمسة فى الامور الدنيوية الفانية

الفصل الاول [illegible]

وتخلقت

في البحث عن السعادة والشقاوة

تخلقت بالاخلاق الرذيلة ولم يتعد ذلك فيها وخصصنا ملكة كانت من اهل العقاب الذي لم ينقطع
بالحقيقة ولم يتوسل بالوصول اليه ووجود ما لا ينبغي معها دائما وهو الاعتقاد الباطل وبين هاتين
الرتبتين مراتب لا تتناهى بحسب زيادة العقل ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلي بالاخلاق الفاضلة
وقلته بعضها اميل الى الشقاوة (الى السعادة وبعضها اميل) وان لم يتمكن الخيرات والشرور فيها تمكن الملكات الراسخة بل
كانت في معرض الزوال زالت السعادة والشقاوة لزوال سببهما والنفوس الخالية عن الطرفين
كنفوس الاطفال والبله اختلف قول الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى وآخرون قالوا انها
تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم انها تعاد الى البدن وهو قول بالتناسخ وآخرون قالوا انها تتعلق باجرام
عنصرية بسائط ولا بسائط اذ لم يعتقد باطلا لكن يتعذبها لذة ضعيفة لانها ملكة
لذواتها وهو امر لازم لذاتها ويستكمل بعد الاستكمال الى ان تتجرد ههنا ما اردنا
ايراده في شرح هذه المقدمة والحمد لله على نعمه وصلى الله على سيدنا
سيد الانبياء والاولياء محمد النبي وآله الاخيار وسلم
تسليما كثيرا قد فرغ من تحرير هذه النسخة
الشريفة في شهر صفر المظفر
في سنة ١٣١٢

بالاكرام فنود
غ البيان بابلغ
كمل انبابهم الذي
الاقوال في حقيقة
واكثرها الاثر
م اضافة معنو
عن باو لها
في صحيفة الفكر
الامة حسن
اما المقدمة

[...] لهما وهو افعال من الامن بمعنى سكون النفس واطمئنانها
لعدم ما يوجب الخوف لها وح فكان حقيقة امن به سكنت نفسه واطمأنت بسبب قبول قوله وامتثال
امره فيكون الباء للسببية ويحتمل ان يكون بمعنى امن التكذيب والمخالفة كما ذكره بعضهم فيكون
الباء فيه زائدة والاول اولى كما لا يخفى وافق لغة التصديق وهو يتعدى باللام كقوله تعالى
امنا بما انزلت وأما التصديق فقد قيل انه القبول والاذعان بالقلب كما ذكره اهل الميزان ويمكن
ان يقال معناه قبول الخبر اعم من ان يكون بالجنان او باللسان ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا
فاخبروا عن انفسهم بالايمان وهم من اهل اللسان مع ان الواقع منهم هو الاعتراف باللسان
دون الجنان لنفيه عنهم بقوله تعالى قل لم تؤمنوا واثبات الاعتراف بقوله تعالى ولكن قولوا
اسلمنا الدال على كونه اقرارا بالشهادتين وقد سماه ايمانا بحسب عرفهم والذي نفاه الله عنهم
انما هو الايمان في عرف الشرع ان قلت يحتمل ان يكون ما ادعوه من الايمان هو الشرعي حيث

سمعوا

في معنى الايمان لغة

سمعوا ان الشارع كلفهم بالايمان فيكون المنفي عنهم هو ما ادعوا ثبوته لهم اذ لم يبق في الابتداء لا
على انهم ارادوا اللغوي ولما كانت اهل اللغة في ذلك الوقت لم تكن الحقائق الشرعية متقررة عندهم
لبعدهم عن مدارك الشرعيات فلا يكون المخبر عنه الا ما يسمونه ايمانا عندهم وقوله تعالى امنوا
بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
وجه الدلالة في هذه الايات ان الايمان في اللغة التصديق وقد وقع في الاخبار منهم انهم امنوا
بالسنتهم دون قلوبهم فيلزم صحة اطلاق التصديق على الاقرار باللسان وان لم يوافقه الجنان
وعلى هذا فيكون المنفي هو الايمان الشرعي اعني القلبي جمعا بين صحة النفي والاثبات في هذه
الايات لا يقال هذا الاطلاق مجاز والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه لانا نقول هو من قبيل الاشتراك
المعنوي لا اللفظي ومعناه قبول الخبر اعم من ان يكون باللسان او بالجنان واستعمال اللفظ الكلي
في احد افراد معناه باعتبار تحقق الكلي في ضمنه حقيقة لا مجاز كما هو المقرر في مبحث الالفاظ فان
قلت ان المتبادر من معنى الايمان هو التصديق القلبي عند الاطلاق وايضا يصح سلب الايمان عمن
انكر بقلبه وان اقر بلسانه والاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز قلنا الجواب عن الاول ان التبادر
لا يدل على اكثر من كون المتبادر هو الحقيقي لا المجازي لكن لا يدل على كون الحقيقة لغوية او عرفية
وح يتعين ان اللغوي هو التصديق القلبي فلعله العرف الشرعي ان قلت الاصل عدم النقل فيتعين
اللغوي قلت لا ريب ان المعنى اللغوي الذي هو مطلق التصديق لم يبق على اطلاقه بل اخرج عنه اما
بالتخصيص عند بعض او النقل عند اخرين ومما يدل على ذلك ان الايمان الشرعي هو التصديق بالله
وحده وصفاته وعدله وبنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وبما علم بالضرورة مجيئه عليه السلام
به لا ما وقع فيه الخلاف وعلى هذا اكثر المسلمين وزاد الامامية التصديق بامامة امام الزمان
لانه من ضروريات مذهبهم ايضا انه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وقد عرفت ان الايمان في اللغة
التصديق مطلقا وهذا اخص منه ويؤيد ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله
اخبر عنهم تعالى بالايمان ثم امرهم بانشائه فلا بد ان يكون الثاني غير الاول والا لكان امرا بتحصيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا للاسلام وتفضل علينا بحسن الاعلام لمزيد الاكرام فنور قلوبنا بمعرفته وثبتنا على الايمان وصلى الله على نبيه المبعوث لبيان البلاغ وبلاغ البيان بابلغ برهان وعلى اله المنتجبين وحفظة الشرع المبين الذين اتم الله علينا بهم النعمة واكمل لنا بهم الدين فصدقنا وامنا واقررنا ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين وبعد فاني لما رايت الاقوال في حقيقة الايمان مع الاتفاق على حقيقته منكثرة والادلة على ذلك في كتب الاصول منتشرة واكثرها لا يروي الغليل ولا يشفي العليل ولا يتحصل منها الا القليل احببت ان اجمع منها جملة كافية مع اضافة بعض ما يلمح ذلك ليسهل على الناظر تناولها ويستغني بما نذكره في بيان اثبات بناها عن تناولها وذكر ما يتصل بذلك مما ينبغي ايراده ثم الاولى بالسكر بذلك نفعها وينتقش على صحيفة النفس وقعها ان الهيا من لطفه الا ان ينفع بها من نظر ويعرض عن عثر على عثرة فتستر غفر سائلا ممن حسن الاملاء عائذا به من الاستدراج والاغراء ورتبتها على مقدمة ومقالات وخاتمة اما المقدمة فاعلم ان الايمان لغة التصديق كما عليه اهلها وهو افعال من الامن بمعنى سكون النفس واطمينانها لعدم ما يوجب الخوف لها وحينئذ يكان حقيقته من به سكنت نفسه واطمانت بسبب قبول قوله وامتثال امره فيكون الباء للسببية ويحتمل ان يكون بمعنى منه التكذيب والمخالفة كما ذكره بعضهم فيكون الباء حينئذ زائدة والاول اولى كما لا يخفى واوفق لمعنى التصديق وهو يتعدى باللام كقوله تعالى امنا بما انزلت واما التصديق فقد قيل انه القبول والاذعان بالقلب كما ذكره اهل الميزان ويمكن ان يقال معناه قبول الخبر اعم من ان يكون بالجنان او باللسان ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا فانهم اخبروا عن انفسهم بالايمان وهم من اهل اللسان مع ان الواقع منهم هو الاعتراف باللسان دون الجنان لنفيه عنهم بقوله تعالى قل لم تؤمنوا واثبات الاعتراف بقوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا الدال على كونه اقرارا بالشهادتين وقد سموه ايمانا بحسب عرفهم والذي نفاه الله عنهم انما هو الايمان في عرف الشرع ان قلت يحتمل ان يكون ما ادعوه من الايمان هو الشرعي حيث

في معنى الإيمان لغة

سمعوا أن الشارع كلفهم بالإيمان فيكون المنفي عنهم هو ما ادعوا ثبوته لهم ولم يبق في الآية دلالة على أنهم أرادوا اللغوي ولئن سلّم أنهم أرادوا ذلك الوقت لم تكن الحقائق الشرعية متقررة عندهم لبعدهم عن مدارك الشرعيات فلا يكون المخبر عنه إلا ما يسمونه إيمانا عندهم وقوله تعالى آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وجه الدلالة في هذه الآيات أن الإيمان في اللغة التصديق فقط ووقع في الأخبار منهم أنهم آمنوا بألسنتهم دون قلوبهم فيلزم صحة إطلاق التصديق على الإقرار باللسان وإن لم يوافقه الجنان وعلى هذا فيكون المنفي هو الإيمان الشرعي أعني القلبي جمعا بين صحة النفي والإثبات في هذه الآيات لا يقال هذا الإطلاق مجاز وإلا لزم الاشتراك والمجاز خير منه لأنا نقول هو من قبيل الاشتراك المعنوي لا اللفظي ومعناه قبول الخبر أعم من أن يكون باللسان أو بالجنان واستعمال اللفظ الكلي في أحد أفراده معناه باعتبار تحقق الكلي في ضمنه حقيقة لا مجاز كما هو المقرر في مباحث الألفاظ فإن قلت إن المتبادر من معنى الإيمان هو التصديق القلبي عند الإطلاق وأيضا يصح سلب الإيمان عمن أنكر بقلبه وإن أقر بلسانه والأول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز قلت الجواب عن الأول أن التبادر لا يدل على أكثر من كون المتبادر هو الحقيقي لا المجازي لكن لا يدل على كون الحقيقة لغوية أو عرفية وح يتعين أن اللغوي هو التصديق القلبي فلعله العرفي الشرعي إن قلت الأصل عدم النقل فيتعين اللغوي قلت لا ريب أن المعنى اللغوي الذي هو مطلق التصديق لم يبق على إطلاقه بل أخرج عنه إما بالتخصيص عند بعض والنقل عند آخرين ومما يدل على ذلك أن الإيمان الشرعي هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وبنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وبما علم بالضرورة مجيئه عليه السلام به لا ما وقع فيه الخلاف وعلى هذا أكثر المسلمين وزاد الإمامية التصديق بإمامة إمام الزمان لأنه من ضروريات مذهبهم أيضا أنه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وقد عرفت أن الإيمان في اللغة التصديق مطلقا وهذا أخص منه ويؤيد ذلك قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله أخبر عنهم تعالى بالإيمان ثم أمرهم بإنشائه فلا بد أن يكون الثاني غير الأول وإلا لكان أمرا بتحصيل

الحاصل واذا حصلت المغايرة كان الثاني المامور به هو الشرعي حيث لم يكن حاصلا لهم اذ لا يحتمل غيره الا انا نكتفي التاسيس خير منه وعن الثالث بالمنع من كون ما صح سلبه هو الايمان اللغوي بل الشرعي وليس النزاع فيه ان قلت ما ذكرتم معارض بما ذكره اهل الميزان في تقسيم العلم الى التصور والتصديق من ان المراد بالتصديق الاذعان القلبي فيكون في اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل قلت قد بينا سابقا الخروج عن هذا الاصل ولو سلم فلا دلالة لذلك على حصر معنى التصديق مطلقا في الاذعان القلبي بل التصديق الذي هو قسم من العلم وليس محل النزاع على انا نقول لو سلمنا صحة الاطلاق مجازا ثبت مطلوبنا ايضا لانا لم ندع الآن معناه قبول الخبر مطلقا ولا ريب ان الالفاظ المستعملة لغة في معنى من المعاني حقيقة او مجازا انقل من اللغة وهذا ظاهر **واما الايمان** الشرعي فقد اختلف في بيان حقيقته العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات وبيان ذلك ان الايمان شرعا اما ان يكون من افعال القلوب فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معا فان كان الاول فهو التصديق بالقلب فقط وهو مذهب الاشاعرة وجمع من متقدمي الامامية ومتاخريهم ومنهم المحقق الطوسي قدس سره في فصوله لكن اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال الاشعرية هو التصديق النفساني وعنوا به انه عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر فهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه بخلاف العلم والمعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كما في الضروريات وقد ذكر حاصل ذلك بعض المحققين فقال التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وسنبين ان شاء الله تعالى فساد ذلك وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين فقط وهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا ونفلا وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلاف والقاضي عبد الجبار او عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النوافل وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واكثر معتزلة البصرة وان كان الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن افعال القلوب مع جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول المحدثين وجمع من السلف كابن مجاهد وغيره فانهم قالوا ان الايمان تصديق بالجنان واقرار

باللسان وعمل بالاركان واما ان يكون عبارة عن التصديق مع كلمتي الشهادة ونسب الى طائفة منهم ابو حنيفة واما ان يكون عبارة عن التصديق بالقلب مع الاقرار باللسان وهو مذهب المحقق نصير الدين الطوسي رح في تجريده فهذه سبعة مذاهب ذكر في الشرح الجديد للتجريد وغيره واعلم ان مفهوم الايمان على المذهب الاول يكون تخصيصا للمعنى اللغوي واما على المذاهب الباقية فهو منقول والتخصيص خير من النقل وههنا بحث وهو ان القائلين بان الايمان عبارة عن فعل الطاعات كقدماء المعتزلة والعلاف والخوارج لا ريب انهم يوجبون اعتقاد سائر الاصول وح فما الفرق بينهم وبين القائلين بانه عبارة عن افعال القلوب والجوارح ويمكن الجواب بان اعتقاد المعارف شرط عند الاولين وشطر عند الآخرين المقالة الاولى في بيان ترجيح هذه المذاهب وما يرد عليها وما يذكر في دفعه اعلم ان المحقق الطوسي رح ذكر في قواعد العقائد ان اصول الايمان عند الشيعة ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته تعالى والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء عليهم السلم والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء عليهم السلم وقال اهل السنة ان الايمان هو التصديق بالله تعالى وبكون النبي صلى الله عليه وآله صادقا والتصديق بالاحكام التي يعلم يقينا انه عليه السلم حكم بها دون ما فيه اختلاف واشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر ويستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في العقاب انتهى وذكر في الشرح الجديد للتجريد ان الايمان في الشرع عند الاشاعرة هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص انتهى فهؤلاء اتفقوا على ان حقيقة الايمان هي التصديق فقط وان اختلفوا في مقدار المصدق به والكلام ههنا في مقامين الاول في ان التصديق الذي هو الايمان المراد به اليقين الجازم الثابت كما يظهر من كلام من حكينا عنه الثاني في ان الاعمال ليست جزءا من حقيقة الايمان الحقيقي بل هي جزء من الايمان الكمالي اما الدليل على الاول فآيات بينات منها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والايمان حق للنص والاجماع فلا يكفي في حصوله تحقيق الظن ومنها

ان يتبعون الا الظن ان هم الا يظنون ان بعض الظن اثم فهذه قد اشتركت في التوبيخ على
اتباع الظن والايمان لا ينبغي من حصل له بالاجماع ما يكون ظنا ومنها قوله انما المؤمنون الذين
امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا فنفي عنهم الريب فيكون الثابت هو اليقين ان انه نبه الاية الكريمة
لا تدل على المدعى بل على خلافه وهو عدم اعتبار اليقين في الايمان تدل لانها دلت على حصر
الايمان فيما عدا الشك فيصدق الايمان على الظن فان الظن في معرض الريب لان النقيض مجوز فيه
ويقوى بادنى تشكيك فصاحبه لا يخرج من ريب حيث انه دائما يجوز النقيض يجوز فيه ويقوى
على ان الريب قد يطلق على ما هو اعم من الشك يقال لا ارتاب في كذا ويريد انه منه على يقين
وهذا شايع ذايع ومن السنة المطهرة قوله عليه السلم يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي
على دينك ولو لم يكن ثبات القلب شرطا في الايمان لما طلبه عليه السلم والثبات هو الجزم وقطع نفيه
والظن لا ثبات فيه لانه يجوز نقيضه ويترجح كون الثبات شرطا في تحقق الايمان لم لا يجوز ان
يكون علمه بعدم طلبه لكونه الفرد الاكمل وهو لا نزاع فيه ومن جملة الدلائل على ذلك ايضا الاجماع
حيث ادعى بعضهم انه يجب معرفة الله تعالى التي لا يتحقق الايمان بها الا بالدليل اجماعا من العلماء
كافة والدليل ما افاد العلم والظن لا يفيده وفي صحة دعوى الاجماع بحث لوقوع الخلاف في جواز
التقليد في المعارف الاصولية كما سنذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة
لا يفيد شيء منه العلم بان الجزم والثبات معتبر في التصديق الذي هو الايمان انما يفيد الظن
باعتبارهما لان الايات قابلة للتاويل وغيرها كذلك مع كونها من الاحاد ومن الايات ايضا قوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعترض على هذا الدليل بانه اخص من المدعى فانه انما يدل على اعتبار
اليقين في بعض المعارف وهو التوحيد دون غيره والمدعى اعتبار اليقين في كل ما التصديق به
شرط في تحقق الايمان كالعدل والنبوة والمعاد وغيرها واجيب بانه لا قائل بالفرق فان كل من اعتبر اليقين
اعتبره في الجميع ومن لم يعتبره لم يعتبره في شيء منها واعلم ان ما ذكرناه وعلى ما تقدم وارد هنا ايضا
واعترض ايضا بان الاية الكريمة خطاب للرسول عليه السلم فهي انما تدل على وجوب العلم عليه وحده

دون غيره واجيب بان ذلك ليس من خصوصياته عليه السلام بالاجماع فيدل ذلك على وجوب التأسي
على وجوب اتباعه فيجب على باقي المكلفين تحصيل العلم بالعقايد الاصولية ايضا اورد انه انما يفيد
الوجوب لو ثبت ان الامر للوجوب وفيه منع لاحتماله غيره وكذا يتوقف على كون المراد من العلم ههنا
القطعي وهو غير معلوم لاحتمال ان يراد به الظن الغالب وهو يحصل بالتقليد بالجملة فهو دليل ظني
وحيث انجر البحث الى ذكر الدلائل على اعتبار اليقين في الايمان فلنذكر شيئا مما ذكره علماء الاصول
من الادلة على كون المعرفة واجبة بالدليل وان التقليد غير كاف فيها اذ بذلك يعلم اعتبار الدليل
في الايمان دون التقليد اعلم ان العلماء اطبقوا على وجوب معرفة الله تعالى بالنظر وانها لا تحصل
بالتقليد الا من شذ منهم كعبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية حيث ذهبوا الى جواز التقليد
في العقايد الاصولية كوجود الصانع وما يجب له وما يمتنع والنبوة والعدل وغيرها بل اوجبه بعضهم
الى وجوبه لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفة في انه عقلي او سمعي فالامامية والمعتزلة على الاول
والاشعرية على الثاني ولا غرض لنا هنا ببيان ذلك بل ببيان ما حصل من الدليل المتفق عليه من ذلك
ان لله تعالى على عبيده نعما ظاهرة وباطنة لا تحصى اذ يعلم كل عاقل ان ما به من نعمة فمنه لا من مخلوق
مثله ويعلم ايضا انه اذا لم يعترف بانعام ذلك المنعم ولم يتشمر لشكر ذلك المنعم لا غيره والسعي
في تحصيل مرضاته ذمه العقلاء ورأوا استلاب النعم عنه حسنا وح فيحكم ضرورة العقل
بوجوب شكر ذلك المنعم ومن المعلوم ان شكره على وجه يليق بكماله انما يتوقف على معرفته وهي
لا تحصل بالظنيات كالتقليد وغيره لاحتمال كذب المخبر وخطاء الامارة فلا بد من النظر المفيد
للعلم وهذا الدليل انما يستقيم على قاعدة الحسن والقبح والاشاعرة ينكرون ذلك لكنه كما يدل على
وجوب المعرفة بالدليل يدل ايضا على كون الوجوب عقليا واعترض ايضا بانه مبني على وجوب ما لا
يتم الواجب المطلق الا به وهذا ايضا ممنوع الاشاعرة ومن ذلك ان الامة اجمعت على وجوب المعرفة
والتقليد لا يحكم لا يوجب العلم اذ لو اوجبه لزم اجتماع الضدين في مثل تقليد من يعتقد حدوث
العالم ومن يعتقد قدمه وقد اعترض عليه بمنع الاجماع كيف والمخالف معروف ونقل عن بعض

[Margin gloss, partly illegible:] ... العقل ... الموجود بالعقل ... الذي هو ... ان العقل ... الايمان ... النور الذي ... بالصورة ... بالذات ... من ... عن بعض المتقدمين ... المعقول ... [illegible]

في اعتبار اليقين في المعارف

عدد ١١

الاجماع على خلافه وعن ذلك لان اهل زمن النبي صلعم واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر
مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته مع انهم كانوا لا يعلمونها
وانما كانوا مقرين باللسان ومقلدين في المعارف ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز تقريرهم
على ذلك مع الحكم بايمانهم واجيب عن هذا بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كدليل الاعرابي
حيث قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لا تدل على اللطيف الخبير ولذا اقروا ولم يسئلوا عن اعتقاداتهم او انهم كان يقبل منهم
ذلك للتمرين ثم يبين لهم ما يجب عليهم من المعارف بعد حين ومن ذلك الاجماع على انه لا يجوز
تقليد غير المحق وانما يعلم المحق من غيره بالنظر في ان ما يقوله حق ام لا وح فلا يجوز له التقليد الا
بعد النظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فامتنع التقليد في المعارف
الالهية ونقض ذلك بلزوم مثله في الشرعيات فانه لا يجوز تقليد المفتي الا اذا كان مفتيا
عن دليل شرعي فان اكتفى في الاطلاع على ذلك بالظن وان كان مخطئا في نفس الامر لحط
ذلك عنه فليجز مثله في مسائل الاصول واجيب بالفرق بان الخطأ في مسائل الاصول يقتضي الكفر
بخلافه في الفروع فساغ في الثانية ما لم يسغ في الاولى احتج من اوجب التقليد في مسائل الاصول
بان العلم بان الله غير ممكن لان المكلف به ان لم يكن عالما به تعالى امتنع ان يكون عالما بامره
وحال امتناع كونه عالما بامره يمتنع كونه مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان كان
عالما به استحال ايضا امره بالعلم به لاستحالة تحصيل الحاصل والجواب نقض ذلك على قواعد الامامية
والمعتزلة ظاهر فان وجوب النظر والمعرفة عندهم عقلي لا سمعي نعم يلزم ذلك على قواعد الاشاعرة
اذ الوجوب عندهم سمعي لتوقفه على الخطاب ايضا معارضة بان هذا الدليل كما يدل على امتناع العلم
بالمعارف الاصولية كذلك يدل على امتناع التقليد فيها ايضا فينسد باب المعرفة بالله تعالى وكل من
يرجع الى التقليد لابد وان يكون عالما بالمسائل الاصولية ليصح تقليده ثم يجري الدليل
فيه فيقال علم هذا الشخص بالله تعالى غير ممكن لانه حين كلف به ان لم يكن عالما به تعالى استحال

ان يكون

ان يكون عالما بامر بالمقدمات وكل ما اجابوا به فهو جوابنا ولا يخلصهم الا ان يعترفوا
بان وجوب المعرفة عقلي فيبطل ما ادعوه من ان العلم بالله تعالى غير ممكن او سمعي فكذلك
فان قيل ربما يحصل العلم لبعض الناس بتصفية النفس والالهام الى غير ذلك فيقلده الباقون
قلنا هذا ايضا يبطل قولكم ان العلم بالله تعالى غير ممكن نعم ما ذكره يصلح ان يكون دليلا
على امتناع المعرفة بالسمع فيكون حجة على الاشاعرة لا دليلا على وجوب التقليد واحتجوا
ايضا بان النهي عن النظر قد ورد في قوله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفتح
باب الجدال فيحرم فعلا منه راى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها ونهاهم عن
الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ولقوله عليه السلام عليكم بدين
العجائز والمراد ترك النظر فلو كان واجبا لم يكن منهيا عنه واجيب عن الاول بان المراد الجدال
بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق لا الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن والامر بذلك يدل على ان الجدال مطلقا ليس منهيا عنه وعن الثاني بان نهيهم
عن الكلام في مسئلة القدر على تقدير تسليمه لا يدل على النهي عن مطلق النظر بل عنه في مسئلة
القدر كيف وقد ورد الانكار على تارك النظر في قوله تعالى اولم يتفكروا في انفسهم ما
خلق الله وقد اثنى على فاعله في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض على ان نهيهم عن الخوض
في القدر لعله لكونه امرا غيبيا وبحرا عميقا كما اشار اليه عليه السلام بقوله بحر عميق فلا تلجه
او لانه كان مراد النبي صلعم التفويض في مثل ذلك الى الله تعالى لان ذلك ليس من الاصول التي يجب اعتقادها
والبحث عنها مفصلة وههنا جواب اخر عنهما معا وهو ان النهي في الاية والحديث مع قطع النظر
عما ذكرناه انما يدل على النهي عن الجدال الذي لا يكون الا عن متعدد بخلاف النظر فانه يكون
من واحد فهو نظير الدليل على غير المدعى وعن الثالث بالمنع من صحة نسبته الى النبي صلى الله
عليه وآله فان بعضهم ذكر انه من مصنوعات سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبد الله المعتزلي
قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم

فمنكم

فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل من عباده مالا الكافر والمؤمن فسمع سفيان كلامهما فقال
عليكم بدين الحجاز على انه لو سلم فالمراد به التفويض الى الله تعالى في قضائه وحكمه والانقياد
له في امره ونهيه واحتج من جوز التقليد بانه لو وجب النظر في المعارف الالهية لوجب من الصحابة
لانهم اولى به من غيرهم لكنه لم يوجد والا لنقل كما نقل عنهم النظر والمناظرة في المسائل الفقهية
فحيث لم ينقل لم يقع فلم يجب واجيب بالتزام كونهم اولى به لكنهم نظروا والا لزم نسبتهم الى الجهل
بمعرفة الله تعالى وكون الواحد منا افضل منهم وهو باطل اجماعا واذا كانوا عالمين والعبرة
بالصفرورة فهو بالنظر والاستدلال واما انه لم ينقل النظر والمناظرة فلاتفاقهم على العقائد
الحقة لوضوح الامر عندهم حيث كانوا ينقلون عقايدهم عمن لا ينطق عن الهوى فلم يحتاجوا
الى كثرة البحث والنظر بخلاف الاخلاف بعدهم فانهم لما كثرت شبه الضالين واختلف انظار
طالبي اليقين لتفاوت اذهانهم في اصابة الحق احتاجوا الى النظر والمناظرة ليبددوا بذلك
شبه المضلين ويتفقوا على اليقين اما مسائل الفروع فانها لما كانت امورا ظنية اجتهادية
خفية لكثرة تعارض الامارات فيها وقع بينهم الخلاف فيها والمناظرة والتخطئة لبعضهم من
بعض فلذا نقل واحتجوا ايضا بان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال
بخلاف التقليد فانه ابعد عن ذلك واقرب الى السلامة فيكون اولى ولان الاصول اغمض
ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل جاز في الاصعب بطريق اولى ولانهما سواء
في التكليف بهما فاذا جاز في الفروع فليجز في الاصول واجيب عن الاول بان اعتقاد المعتقد ان
كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر لانتفاء الضرورة فيلزم
ما ذكرتم من المحذور مع زيادة وهي احتمال كذب المخبر بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر
نفسه فيما ادى اليه نظره على انه لو اتفق الانتهاء الى من تقول له العلم بغير النظر لتصفية
الباطن كما ذهب اليه بعضهم او بالالهام او بخلق العلم فيه ضرورة فهو انما يكون لافراد
نادرة لانه على خلاف العادة فلا يتيسر لكل احد الوصول اليه مشافهة بل بالوسائط

في اعتبار اليقين في المعارف

ثم يكثر احتمال الكذب بخلاف الناظر فانه لا يكابر نفسه ولانه اقرب الى الوقوع على الصواب
ان قلت هذا ذكرت من الجواب انما يدل على كون النظر اولى من التقليد لا يدل على عدم جوازه
وجواز التقليد بانه لم يندفع على ان ما ذكرته من احتمال الكذب جار في الفروع فلو منع من
التقليد فيها المنع في الاصول قلت فمتى سلمنا لا ولو ثبت وجب العمل بها والا لزم العمل بالمرجوح
مع تيسر العمل بالراجح وهو باطل بالاجماع لاسيما في الاعتقاد بانفراده اما الجواب عن العلاوة
فلانه لما كان الطريق الى العمل بالفروع انما هو النقل ساغ لنا التقليد فيها ولم يقدح احتمال
كذب المخبر والا لانسد باب العمل فيها بخلاف الاعتقاد فان الطريق اليها بالنظر والتفكر
فاعتبر فيه الاحتمال في التقليد فيها واما احتمال الخطأ في النظر فيه فلا يمكن الا انه ما
حدا بالقياس الى الخطأ في النقل فكان النظر ارجح فيتعين ان العمل بالارجح لازم واجيب
عن الثاني اولا بالمنع من كونهما احتمل ولئن سلم الاجماع لكن لو وقف الشرع على التقليد
عملا وعلما وثانيا بالمنع من الملازمة فان كونها لا يستلزم جواز التقليد فيها
فضلا عن كونه اولى لان المطلوب فيها اليقين بخلاف الشرعيات فان المطلوب فيها الظن
انتهى الجواب عن الثالث واحتجوا ايضا بان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة
الكثيرة والبحث الطويل واكثر الصحابة لم يمارسوا شيئا منها فكان اعتقادهم عن تقليد واجيب
بانهم لمشاهدتهم المعجزات وقوة معادتهم بكثرة البينات من صاحب المعجزة لم يحتاجوا في
تحقق تلك المعارف الى بحث كثير وطلب الادلة عليها اقول ومما يبطل مذهب القائلين
بالتقليد انه اما ان يفيد العلم او لا فان افاده لزم اجتماع الضدين فيما لو قلد واحدا في قدم
العالم وآخر في حدوثه وهو ظاهر وان لم يفده وجب ترجيح النظر عليه لما مر من المعلوم ضرورة
ان النظر الصحيح يفيد العلم فاذا ترجح النظر عليه وجب اعتباره وترك المرجوح اجماعا واقول ومما
يدل على اعتبار اليقين في الايمان ان الامة فيه على قولين قول باعتبار اليقين فيما يتحقق
به الايمان وقول بالاكتفاء بالتقليد وما في حكمه فاذا انتفى الثاني بما ذكرناه من الادلة

[illegible]

في اعتبار اليقين في المعارف

ثبت الاول وثانيا بتسليم انه يصلح شاهدا على ذلك قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فنفى ما زعموا ايمانا وهو التصديق
القولي بل ما سوى التصديق الجازم حيث لم يثبت لهم من الايمان الا ما دخل القلب ولا ريب ان
ما دخل القلب يحصل به الاطمينان ولا اطمينان في الظن وشبهه لتجويز النقيض معه فيكون
الثبات والجزم معتبرا في الايمان فان قلت قوله تعالى حكاية عن ابراهيم اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي يدل على ان الجزم والثبات غير معتبر في الايمان والا لما اخبر عليه السلام عن نفسه بالايمان
بقوله بلى مع ان قوله لكن ليطمئن قلبي يدل على انه لم يكن مطمئنا فلم يكن جازما قلت يمكن الجواب
بانه عم طلب العلم بطريق المشاهدة ليكون العلم باحياء الموتى حاصلا له من طريق الابصار ايضا
ويكون المراد من اطمينان قلبه ع استقراره وعدم طلبه لشيء اخر بعد المشاهدة مع كونه موقنا
باحياء الموتى قبل المشاهدة ايضا وليس المراد انه لم يكن متيقنا قبل الاراءة فلم يكن مطمئنا
لئلا يلزم تحقق الايمان مع الظن فقط وايضا انما طلب ع كيفية الاحياء فخوطب بالاستفهام التقريري
عن الايمان بالكيفية الذي هو نفس الاحياء لان التصديق به متعين على التصديق بالكيفية فاجاب
عليه السلام بلى امنت بقدرة الله تعالى على الاحياء لكنه اريد الاطلاع على كيفية الاحياء ليطمئن
قلبي بمعرفة تلك الكيفية الغريبة البديعة ولا ريب ان الجهل بمعرفة تلك الكيفية لا يضر بالايمان
ولا يتوقف على معرفتها واما سؤال الله سبحانه عن ذلك مع كونه عالما بالسرائر فهو من قبيل
خطاب المحب لحبيبه ان قلت فما الجواب ايضا عن قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
فانه يفهم من الاية الكريمة وصف الكافر المشرك بالايمان حال شركه اذ الجملة الاسمية حالية فضلا
عن الاكتفاء بالظن وما في حكمه في الايمان وهو ينافي اعتبار اليقين قلت لان الاية الكريمة
انما دلت على اخباره تعالى عنهم بالايمان بالصانع والتصديق بوجوده لكنهم لم يوحدوه في حالة
تصديقهم به بل اعتقدوا له شريكا تعالى عما يشركون فيجوز كونهم جازمين بوجود الصانع
تعالى مع كونهم غير موحدين فان التوحيد مطلب اخر فكفرهم كان لذلك فلم يتحقق لهم الايمان

في اعتبار القيد في المغايرة

الشرعي بل الايمان جزء منه وهو غير كاف على انه يجوز ان يكون المراد من الايمان المنسوب اليهم في الاية الكريمة التصديق اللغوي في نبيّنا اسا بقا انه اعم من الشرعي وليس النزاع فيه بل في الشرعي ويكون المعنى والله اعلم ما يؤمن اكثرهم بلسانه الا وهو مشرك بقلبه حال اشراكه بقلبه نعوذ بالله من الضلالة ونسئله حسن الهداية هذا ما تيسر من المقال في هذا المقام

واما المقالة الثاني وهو ان الاعمال ليست جزء من الايمان ولا نفسه فالدليل عليه من الكتاب العزيز والسنة المطهرة والاجماع اما الكتاب فمنه قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فلو كان عمل الصالحات جزء من الايمان او نفسه لزم خلو العطف عن الفائدة لكونه تكرارا ورد ذلك بان الصالحات جمع معرف يشمل الفرض والنفل والقائل بكون الطاعات جزء من الايمان يريد بها فعل الواجبات واجتناب المحرمات فيصح العطف لحصول المغايرة المفيدة لعدم دخول المعطوف كله في المعطوف عليه نعم ذلك يصلح دليلا على ابطال مذهب القائلين بكون المندوبات داخلة في حقيقة الايمان كالخوارج ومنه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن اي حالة ايمانه فان عمل الصالحات في حالة الايمان يقتضي المغايرة لما اضيف الى تلك الحالة وقارنه فيها والا لصار المعنى ومن يعمل بعض الايمان حالة حصول ذلك البعض ومن يعمل من الايمان حال حصوله فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل ان قلت الاية الكريمة انما تدل على المغايرة في الجملة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاعمال جزء فان المعنى والله اعلم ومن يعمل من الصالحات حال ايمانه اي تصديقه بالمعارف الالهية فيجوز ان يكون الايمان الشرعي مجموع الجزئين اي عمل الصالحات والتصديق المذكور والمغايرة انما هي بين جزئي الايمان ولا محذور فيه بل لا بد منه والا لما تحقق الكل بل الاية لا تنفي ذلك من دليل قلت من المعلوم ان الايمان قد غير معناه الشرعي تاما التصديق بالمعارف فقط فيكون تخصيصا او مع الاعمال فيكون نقلا لكن الاول اولى لان التخصيص خير من النقل ووجه الاسند لا ان لا

ايضا بان ظاهرها كون الايمان الشرعي شرطا لصحة الاعمال حيث جعل سعيه مقبولا اذا

وقع حال الايمان فلا بد ان يكون الايمان غير الاعمال والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ويرد على هذا

ما ورد على الاول بعينه نعم اللازم هنا ان يكون احد جزئي المركب شرطا لصحة الاخر ولا محا

فيه والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك فتامل ومنه قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين

اقتتلوا فانه اثبت الايمان لمن ارتكب بعض المعاصي فلو كان ترك المنهيات جزءا من الايمان لزم

تحقق الايمان وعدم تحققه في موضع واحد في حالة واحدة وهو محال ولهم ان يجيبوا عن ذلك

بمنع تحقق الايمان حال الارتكاب المنهي وكون تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه خصوصا

على مذهب المعتزلة فانهم لا يشترطون في صدق المشتق على شيء حقيقة بقاء المعنى المشتق

منه ويمكن دفعه ان الشارع قد منع من جواز اطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه والكلام

في خطاب الشارع فلا يسلم لهم الجواب ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا

مع الصادقين فان امرهم بالتقوى التي لا تحصل الا بفعل الطاعات والانزجار عن المنهيات

مع وصفهم بالايمان يدل على عدم حصول التقوى لهم والا لما امروا بها مع حصول الايمان او صفهم

به فلا يكون الاعمال نفس الايمان ولا جزءا منه والا لكان امرا بتحصيل الحاصل ويرد عليه جواز ان يراد

من الايمان الذي وصفوا به اللغوي ويكون المامور به هو الشرعي وهو الطاعات او جزءه عند من

يقول بالجزئية ويجاب عنه بنحو ما اجيب عما اورد على الدليل الثاني فليتامل ومنه ايضا الايات

الدالة على كون القلب محلا للايمان مفردا وتضمنه شيء اخر كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم

الايمان اي جمعه واثبته فيها والله اعلم ولو كان الاقرار او غيره من الاعمال نفس الايمان او جزءه

لما كان القلب محل جميعه بل هو مع اللسان وحده او مع بقية الجوارح نفس الايمان او جزءه لما جعل

كله محل القلب الى على الاختلاف والاراء وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولو كان

غير القلب من اعمال الجوارح نفس الايمان او جزءه لما جعل كله محل القلب كما هو ظاهر الاية كر

وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان فان اطمئنانه بالايمان يقتضي تعلقه كله به والا لكان مط

بعضه لا كله اقول يرد على الاخير انه لا يلزم من اطمئنانه بالايمان كونه محلا له اذ من الجائز
كونه عبارة عن الطاعات وحدها او مع شيء اخر واطمئنان القلب لاطلاعه على حصول ذلك
فان القلب يطلع على الاعمال ويرد على الاولين ان الايمان المكتوب في او الداخل في القلب لعله هو اعتقاد
الاصولية ولا يدل على حصر الايمان في ذلك ونحن لا نمنع ذلك بل نقول باعتبار ذلك في الايمان
اما على طريق الشرطية الصحة او الجزئية له انما من زعم ان الطاعات فقط لا بد من حصول ذلك التصديق
عنده ايضا لتصحيح ذلك الاعمال غاية الامر انه شرط للايمان او جزء لا نفسه كما نقلته عن الاستاذ انه
نعم هاهنا دلالة على بطلان مذهب الكرامية حيث يكتفون في تحققه بلفظ الشهادتين من غير شيء
الشهادتين اخر اصلا لا اشرطا ولا جزءا فتبصر وكذا ايات الطبع والختم تشعر بان محل الايمان القلب كقوله
تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم فهم لا يؤمنون وختم على قلبه وجعل على بصره غشاوة فمن
فمن يهديه من بعد الله ومنه ما تقدم واما السنة المطهرة فكقوله عليه السلام يا مقلب القلوب
والابصار ثبت قلبي على دينك وجه الدلالة ان المراد من الدين هنا الايمان لان طلب تثبيت
القلب عليه يدل على انه متعلق بالاعتقاد وليس هنا شيء اخر غير الايمان من الاعتقاد يصلح لشأن
القلب عليه بحيث يستدعي بنا فتعين ان يكون هو الايمان وحيث لم يطلب غيره في حصول الايمان
علم ان الايمان يتعلق بالقلب لا بغيره وكذا ما روي ان جبرئيل عليه السلام اتى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله
عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسوله واليوم الاخر ومعنى ذلك ان تصدق بالله ورسله واليوم
الاخر فلو كان فعل الجوارح او غيره من الايمان لذكره لحيث سئل الرسول عما هو الايمان كالمتكلم
للشارع وان قيل ظاهر الحديث فيه مناقشة وتلك ان الرسول عليه السلام سأل عن حقيقة الايمان
فكان من حق الجواب في شرح معناها ان يقول ان تصدق بالله لا ان تؤمن لان ان مع الفعل في تأويل
المصدر فيصير حاصله الايمان هو الايمان بالله فيلزم منه تعريف الشيء بنفسه في الجملة وذلك لا
يليق بنفس الامر والجواب ان المراد من قوله ان تؤمن بالله ان تصدق وقد كان التصديق
معلوما له عليه السلام لغة فلم يكن تعريف الشيء بنفسه لهذا انما يكون بالقياس الى غيرهما عليهما السلام

والآية

والا فالسائل والمسؤول غنيان عن معرفة المعاني من الالفاظ واما الاجماع فهو ان الامة اجمعت على ان الايمان شرط لسائر العبادات والشيء لا يكون شرطا لنفسه فلا يكون الايمان هو العبادات اقول على تقدير تسليم دعوى الاجماع فالخصوم ان يقولوا نحن نقول بكون التصديق بمسائل الاصول شرطا لصحة العبادات التي هي الايمان ولا يلزمنا بذلك ان يكون تلك المسائل هي الايمان ولا يلزمنا فان سميتموها ايمانا بالمعنى اللغوي فلا مشاحة في ذلك وان قلتم بل هي الايمان الشرعي فهو محل النزاع ودليلكم لا يدل عليه وايضا اجمعت الامة ايضا على ان فساد العبادات لا يوجب فساد العبادات للايمان وذلك يقتضي كون الايمان غير اعمال الجوارح اقول ان صح نقل الاجماع فلا ريب في دلالته على المدعى وسلامته عن المطاعن المتقدمة هذا غاية ما رأينا وبيناه في تحقيق هذا المقام ويرد على المقام الاول اشكالات احدها ما سيجيء ان شاء الله تعالى تحقيقه من ان المؤمن هل يجوز ان يكفر بعد ايمانه ام لا ذهب الى الاول جماعة من العلماء وظاهر القرآن العزيز يدل عليه في آيات كثيرة كقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا الى غير ذلك من الآيات ولو كان التصديق بالمعارف الاصولية يعتبر فيه الجزم والثبات لما صح ذلك اذ اليقين لا يزول بالا الكفر اضعف مما يوجب ولا ريب انه وجب الايمان قلت لا ريب ان الايمان من الكيفيات النفسانية اذ هو نوع من العلم على ما هو الحق فهو عرض فيجوز عليه الزوال بعروض ضده او مثله عند من يقول بان الاعراض لا يبقى زمانين كالاشاعرة ظاهر وكذا على القول بان الباقي محتاج الى المؤثر في بقائه او غير محتاج مع قطع النظر عن بقاء الاعراض زمانين لان الفاعل مختار فيصح منه الايجاد والاعدام في كل وقت غاية الامر ان تبديل الايمان بالكفر لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى على ما تقتضيه قواعد العدلية من ان العبد له فعل وان اللطف واجب على الله تعالى ولو كان التبديل منه تعالى لنافى اللطف على انا نقول قد يستند الكفر الى الفعل دون الاعتقاد فيجامع الجزم اليقين في المعارف الاصولية كما في السجود للصنم والقاء المصاحف في القاذورات مع كونه مصدقا بالمعارف قلت فعلى هذا يلزم جواز اجتماع الايمان والكفر في محل واحد وزمان واحد وهو محال لان الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا

في انّ المؤمن يمكن ان يكفر بسبب الايمان

قلت الايمان هو التصديق بالاصول المذكورة بشرط عدم الجحود وغيره مما يوجب الحكم بالكفر بدليل الشارع عليه وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ثانيها يلزم ان يكون الظان ولو في احد من الاصول الخمسة كافرا وان كان عالما بالباقي لان التصديق من اضداد اليقين فلا يجامعه فيلزم الحكم بكفر مستضعفي المسلمين بل كثير من عوامهم لعدم التصديق في الاول والثاني في الثالث كما يشاهد من تشكّكهم عند التشكيك مع ان الشارع حكم باسلامهم واجرى عليهم الاحكام ومن ههنا اكتفى بعض العلماء في الايمان بالتقليد كما تقدمت الاشارة اليه ويمكن الجواب عن ذلك بان من يشترط اليقين يلتزم الحكم بكفرهم لو علم كون اعتقادهم بالمعارف عن ظن لكن هذا الالتزام في المستضعف في غاية البعد والضعف واما اجراء الاحكام الشرعية فانما هو الاكتفاء بالظاهر اذ المدار في اجراء الشرعية وهو لا ينافي كون الشخص عليه كذلك كافرا في نفس الامر وبالجملة فالكلام انما هو في بيان ما يتحقق به كون المكلف مؤمنا عند الله سبحانه واما عندنا فيكفي ما يفيد ظن حصول ذلك له كاقراره بالمعارف الاصولية مختارا غير مستهزئ لتعذر العلم علينا غالبا بحصول ذلك له ثالثها انه اذا كان الايمان هو التصديق الجازم الثابت فلا يمكن الحكم بايمان احد حتى يعلم يقينا ان تصديقه بما ذكر يقيني ولا يتسنى لنا ذلك ولا يطلع على الضمائر الا خالق السرائر والجواب عن هذا هو الجواب عن الثاني رابعها انتقاض حد الايمان والكفر جمعا ومنعا بحالة النوم والغفلة وكذا بالصبي المميز ان كان مصدقا فهو مؤمن والا فكافر لعدم الواسطة مع ان الشارع لم يحكم عليه بشيء منهما حقيقة بل تبعا واجيب عن الاولين بان التصديق باق لم يزل بالنوم والغفلة انما هو من حصوله واتصاف النفس به اذ العلم بالعلم ويصفها النفس غير لازم ولا عدمه ينافي حصوله على ان الشارع جعل الامر المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي فيسمى من اتصف بالايمان مؤمنا سواء كان متشعرا بايمانه بنفسه او غافلا عن ذلك مع اتصاف نفسه به وعن الثالث بان الكلام في الايمان الشرعي وهو من افراد التكليف فلا يوصف الصبي بشيء منهما حقيقة لعدم دخوله في المكلف نعم يوصف تبعا وههنا بحث تقدم الوعد بنقله وبيانه في

[illegible]

في الفرق بين الايمان الواقعي والظاهري

اقول تحرير المذاهب حاصله ان العلامة التفتازاني ذكر في بعض تصنيفاته ان بعض القدرية
ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون
نبوة نبينا محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم حيث اخبر الله تعالى عنهم بذلك مع القطع بكفرهم
لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق وينكر عنادا واستكبارا كما قال تعالى و
جحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها
وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض
المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يحصل باختيار
المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بغير كسب كمن وقع
بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق
هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا
وان كان معرفة قال وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية لا
من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا انها بالاثبات او النفي
ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق
والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف
النظر ودفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه
كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك انتهى اقول يرد على علمائهم القائلين بكون الايمان غير
معرفة وانه معنى مغاير لها ان يكون من حصل له العلم بالمعارف الالهية عن الهام او خلق علم ضروري
بذلك وتصفية النفس وغير ذلك من اسباب العلم ان لا يثاب على ايمانه ولا يكون مؤمنا لان
الايمان هو التصديق بالمعنى الذي زعموه وهذا ليس كذلك وبطلانه ظاهر كما لا يخفى على عالم نعم ما ذكره
من معنى التصديق هو اللغوي ونقول ايضا الذي يظهر من كلام هذا الفاضل وما نقله من ان المعرفة

في ان الايمان هل هو نفس المعرفة او غيرها

بين المعرفة والتصديق انما هي باعتبار اسباب الادراك فان كانت اختيارية كان ذلك الادراك تصديقا
ومعرفة والا فمعرفة فالمعرفة ح اعم من التصديق ويرد عليه ان المعرفة من اقسام العلم وليست
تصورا الان الكلام في المعرفة التي هي قسم من الاعتقاد لا مطلق المعرفة فيكون تصديقا لانقسام
العلم اليهما والا لزم اما ان لا يكون المعرفة المراد ههنا علما او كون التقسيم غير حاصر وفي كلاهما
بطلان وح فلا تكون اعم منه بل مساوية له وبذلك يبطل قول علمائهم بان الايمان لا يكون معرفة
اللهم الا ان يقال ان التقسيم انما هو للعلم الكسبي لا لمطلق العلم والمعرفة الاذعانية قسم من مطلق
العلم كسبيا كان او ضروريا فيصح ح كونها اعم لكن هذا غير مانع من صحة تعريف الايمان بالمعرفة
الاذعانية انه تعريف بالاعم وقد جوزه بعضهم على ان منشا الشغب في كلامهم لم يكن هو العموم بل كون
الايمان اختياريا او غير اختياري ونحن قد بينا ان العلم الحاصل للنفس مما يتحقق به الايمان قد
يكون غير اختياري وغير كسبي اذا اتفق حصوله لمن لم يكن مشتغلا بمشاهدة المعجزة مع سبق دعوى النبوة من
غير ان يكون الناظر في المعجزة قاصدا لتحصيل الحق فانه اذا شاهد المعجز حصل له في الحال العلم
الضروري بصدق المدعي في كل ما ادعاه ولا ريب في تحقق الايمان بمثل ذلك مع انه لم يكتسبه على انا لو قطعنا
النظر عن جميع ذلك نحكم بان الايمان ليس هو المعرفة لا بالجامع الذي ذكروه من ان ربط القلب لا يكون
الا بواسطة امر يفيد اطمينان القلب غير الخبر كالقران والتواتر او صدق المخبر كعصمته او غير ذلك
من الاسباب بل ليس الحاصل من ذلك الا المعرفة والعلم فان قلت على ما ذكرت كان الواجب ان
يعرف الايمان بالمعرفة لا بالتصديق قلت لما كان ما ذكرناه من حصول الايمان بغير الكسب امرا نادرا
لا يحصل الا لذوي الانفس القدسية جعل كالمعدوم فلم يعتبر في التعريف او نقول التصديق
الماخوذ في تعريف الايمان الشرعي يشمل الفرد المذكور اذ قد بينا انه نقل عن معناه اللغوي الى
الى الاذعان القلبي وهو يشمل مثل ذلك وما قيل من انه لو نقل عن معناه اللغوي لنقل الينا كغيره
من الحقائق الشرعية كالصلوة والزكوة والحج وغيرها فحيث لم ينقل الينا دل على بقائه على معناه
اللغوي قلنا القران العزيز صريح في نقله كاية الاعراب وغيرها ولا سيما آية الاثابة على الايمان [illegible]

[Margin gloss:] ... الفصل الخامس ... [illegible]

منه يثاب عليه على اثباته اذ الكل فعل الكاسب احدهما مباشرة والاخر توليدا كما هو الحق عند العدلية
القائلين بان العبد له فعل فانه عندهم عم من كونه مباشرة وتوليدا اما الاشاعرة فيلزمهم ان
لا يثابوا على تصديقهم حيث نفوا الافعال عن العبد مطلقا وانما غير الكسب منه فانه وان لم يخلق
للعبد فيه فعل لكنه يثاب على العزم على البقاء عليه على ان ذا انما فعله نعم هذا الفرض نادر جدا
واما الايات التي استدلوا بها على ان الايمان ليس هو المعرفة فهي حجة عليهم لا لهم وذلك لان القطع
بكفرهم مع معرفتهم انما كان لانكارهم وجحدهم الاقرار بذلك وتركهم الاتباع لما علموا حقيته
لا لعدم تحقق التصديق فهو دليل على ان المعرفة معتبرة وكافية لولا جحدهم لما عرفوه ولذا وبخهم
الله تعالى بذلك حيث جعل المعرفة مع جحدهم سببا للانكار عليهم هذا ما يتعلق باهل
المذهب الاول واما اهل الثالث وهم الكرامية فقد استدلوا على مذهبهم بان النبي والصحابة
كانوا يكتفون في الخروج عن الكفر بكلمتي الشهادة فتكون هي الايمان اذ لا واسطة بين الكفر
والايمان لان الكفر عدم الايمان وبقوله تعالى فمنكم كافر ومنكم مؤمن وبقوله عليه الصلاة والسلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبقوله ع لاسامة حين قتل من تكلم بالشهادتين
او هل شققت قلبه
هلا شققت قلبه على بعض النسخ يريد بذلك الانكار عليه حيث لم يكتف بالشهادتين منه وقوله
هذا الحديث على تقدير صحته فدلالته على اعتبار التصديق اظهر مما ذكروه اذ المتبادر منه
ان النبي ص لما انكر عليه بفعله ذلك فكانه قال له الايمان يكون في القلب فهلا شققت قلبه لتجده
فيه او هل شققت قلبه فلم تجده حتى فعلت ما فعلت على انه يجوز ان يكون الانكار عليه من جهة
ان الاقرار بالشهادتين فقط فلعله يوجب حقن الدماء عند الشارع وحرمة القتل وانتهاك الحرمة
وهو لا يدل على حصول الايمان والجواب عن الاول ان الخروج عن الكفر بكلمة الشهادة ان ارادوا
به الخروج في نفس الامر بحيث يصير مؤمنا عند الله سبحانه بمجرد ذلك من دون التصديق فهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون اكتفاؤهم بذلك للترغيب في الاسلام لا للحكم بالايمان وان ارادوا به الخروج
بحسب الظاهر فمسلم لكن لا ينفعهم اذ الكلام فيما يتحقق به الايمان عند الله تعالى بحيث يصير

به مؤمنا

في مذهب قدماء المعتزلة في الإيمان

119

به مؤمنا في نفس الامر لانه انما يتحقق به الاسلام في ظاهر الشرع حيث لا يمكن الاطلاع على الباطن
الا ترى انهم كانوا يحكمون بكفر من ظهر منه النفاق بعد الحكم باسلامه ولو كان مؤمنا في نفس
الامر لما جاز ذلك واما نفي الواسطة فهو مستقيم على اخذ الحكم في نفس الامر فلا دلالة لها فيه
والاية الكريمة ايضا يمكن تنزيلها على ما هو في نفس الامر فان حال المكلف في نفس الامر لا يخرج عن
احدهما واما جعل لا اله الا الله غاية للقتال فلا يدل على اكثر من كونه للترغيب في الاسلام
ايضا بسبب حقن الدماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما لا يطلع على بواطن الناس فكيف يؤمر بالقتال على
ما لا يطلع عليه واما اهل الثالث وهم قدماء المعتزلة القائلون بان الايمان جميع الطاعات
فرضا ونفلا فمن امتن دلائلهم على ذلك قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة والمشار اليه بذلك هو جميعها
حصرا بالا وما عطف عليه والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لان دين الايمان مقبول من
متبعيه للنص والاجماع وقد تقدم ذلك فيكون اسلاما فيكون دينا فيعتبر فيه الطاعات كما
دلت عليه الاية والجواب المنع من اتحاد الدينين في الايتين فلا يتكرر الوسط ولو سلم اتحادهما
فلا نسلم ان الايمان هو الاسلام ليكون هو الدين فيعتبر فيه الطاعات لم لا يجوز ان يكون الايمان
شرطا للاسلام او جزءا منه او بالعكس وشرط الشيء وجزؤه يقبل مع كونه غيره ولا يلزم من ذلك
ان يكون الايمان هو الدين بل شرطا او جزءا على انا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك فالاية الكريمة
انما تدل على ان من ابتغى وطلب غير دين الاسلام دينا له فلن يقبل منه ذلك المطلوب ولم تدل على ان
من صدق بما اوجبه الشارع عليه لكنه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحل انه طالب لغير دين
الاسلام اذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بينهما فان الشخص قد يكون طالبا للطاعة
مريدا لها لكنه تركها اما الا ولتقصير ولا يخرج بذلك عن ابتغائها واستدلوا ايضا بقوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى البيت المقدس واعترض بانه لم لا يجوز

[illegible]

ان يكون

في مذهب القائلين بان الايمان فعل الواجبات وترك المحذورات

١٢٠

ان يكون المراد به تصديقكم بتلك الصلوة سلمنا ذلك لكن دلالتها في الاية وذلك لانهم زعموا ان الايمان جميع الطاعات والصلوة انما هي جزء من الطاعات وجزء الشيء لا يكون ذلك الشيء

واما اهل الرابع وهم القائلون بكونه عبارة عن جميع الواجبات وترك المحظورات دون النوافل فقد تمسكوا بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين والتقوى لا تتحقق الا بفعل المامور به وترك المنهي عنه فلا يكون التصديق مقبولا ما لم يحصل التقوى وبما روي من ان الزاني لا يزني وهو مؤمن وبقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وبقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه لا يحكم بما انزل الله او يحكم بما لم ينزل الله مصدق فلو تحقق الايمان بالتصديق لزم اجتماع الكفر والايمان في محل واحد وهو ممتنع لتقابلهما بالعدم والملكة والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون المراد والله اعلم الاعمال البدنية على انا نقول ان ظاهر الاية الكريمة متروك فانها تدل ظاهرا على ان من اخلص في جميع طاعاته وكان قد صدر منه معصية واحدة لم يتب منها يلزم عليها ان يكون جميع اعمال الطاعات اللاحقة غير مقبولة والقول بذلك مع بعده عن حكمة الله تعالى من اقطع القطائع فلا يكون مرادا بل المراد والله اعلم ان من عمل عملا انما يكون مقبولا اذا كان متقيا فيه بان يكون مخلصا فيه لله تعالى ارجح فلا دلالة لهم في الاية الكريمة مع انا لو تنزلنا عن ذلك قلنا انها تدل على عدم قبول التصديق من دون التقوى فلا يحصل بذلك مدعاهم الذي هو كون الايمان عبارة عن جميع الواجبات الى آخره اذ لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون الايمان عبارة عما ذكرتم مع التصديق بالمعارف الاصولية وعدم قبول الجزء انما هو لعدم قبول الكل

اما الحديث الاول على تقدير تسليمه فيمكن حمله على المبالغة في الزجر او تخصيصه بمن استحل ودليل التخصيص في احاديث اخر او على نفي الكمال في الايمان وكذا الحديث الثاني واما الاستدلال بالاية فقد تعارض بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون والفاسق مؤمن على مذهب الحق او يحمل الاية على غيره ويمكن ان يقال الفسق لا ينافي الكفر اذ الكافر فاسق لغة وان كان في العرف تباينهما لكنه لم يتحقق كونه عرف الشارع بل المعلوم كونه لاهل الشرع

والاصول

في القول بأن الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان

والاصول فلا تعارض حتى اقول لعل الحق في الجواب ان المراد والله اعلم ومن لم يحكم بما انزل الله اي بما
علم قطعا ان الله سبحانه انزله فان العدول عنه الى غيره مستحلا او الوقوف عنه كان لا ريب
في كونه كفرا لانه انكار لما علم ثبوته ضرورة فلا يكون التصديق حاصلا وح فلا دلالة فيها
على ان من ارتكب معصية غير مستحل او مستحلا مع كون تحريمها لم يعلم من الدين ضرورة يكون
كافرا وانما ارتكبنا هذا الاضمار في الآية لما دل عليه النص والاجماع من ان الحاكم لو اخطأ
في حكم لم يكفر مع انه يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله وان علم انه فقد ظهر من هذا الجواب وجه آخر
للجمع بين الآيتين ودفع التعارض بين ظاهرهما بان يراد من لم يعمل بهما ما ذكرنا في الجواب ومن لا
ومن لم يحكم غير مستحل مع علمه بالتحريم فهو فاسق والاصل ايتهما الاهم ان اريد بهم بالطاعات
والمتروك ما علم ثبوته من الدين ضرورة فنحن نقول بموجبه لكن لا يلزم منه مدعاكم لجواز
كون الحكم بكفره اما الجحد مما علم من الدين ضرورة فيكون تداخل بما هو شرط الايمان وهو عدم
الجحد على ما ذكرناه او لكون المذكور اجزاء الايمان على ما ذهب اليه بعضهم ولان ارتكبنا الاعم
فلا دلالة لكم فيها ايضا وهو ظاهر واما اهل الخامس القائلون بانه تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان فيستدل لهم بما استدل به اهل التصديق مع ما استدل به اهل
الاعمال ومن اضاف الاقرار باللسان الى الجنان وقد علمت تزييفها سوى الاول وسيجيء
ان شاء الله تعالى تزييف دليله من اضاف الاقرار نعم يتوجه هنا ايراد نعم في احاديث اهل البيت
عليهم السلام ما يشهد لهم وقد ذكر في الكافي وغيره منها جملة فمنها ما رواه علي بن ابراهيم عن
العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير قال كتبت
مع عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن الايمان ما هو فكتب الي مع عبد
الملك بن اعين سألت رحمك الله عن الايمان والايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالاركان
والايمان بعضه من بعض ومنها ما رواه علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن
عن عجلان بن ابي صالح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اوقفني على حدود الايمان فقال شهادة

[illegible]

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء من عند الله وصلوة الخمس واداء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت والاية ولينا وعداوة عدونا والدخول مع الصادقين ومنها ما رواه ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان او غيره عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله و الاقرار بما جاء به من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك قال قلت اليس الشهادة عملا قال بلى قلت العمل من الايمان قال نعم لا يكون الايمان الا بعمل والعمل منه لا يثبت الايمان الا بعمل وغير ذلك من الاحاديث في الكافي وغيره واعلم ان هذه الاحاديث منها ما سنده غير نقي كالاول فان في سنده عبد الرحيم القصير وهو مجهول مع كونه مكاتبة واما الثاني فان سنده وان كان جيدا الا ان دلالته غير صريحة فان كون المذكورات حدود الايمان لا يقتضي كونها نفس حقيقته اذ حد الشيء نهايته التي لا يتجاوزه فان تجاوزه خرج عنه ونحن نقول بموجب ذلك فانه من تجاوز هذه المذكورات بان تركها جاحدا لا ريب في خروجه عن الايمان لكن لعل ذلك لكونها شروط الايمان لا لكونها نفسه واما الثالث فان دلالته وان كانت بعيدة الا ان في سنده ارسالا مع كون العلاء مشتركا بين المقبول والمجهول وبالجملة فهذه الروايات معارضة بما هو اقوى منها دلالة وقد تقدم ذلك فليراجع نعم لا ريب في كونها مؤيدة لما قالوه واما اهل السادس القائلون بانه التصديق مع كلمتي الشهادة ففي ما مر من الاحاديث ما يصلح شاهدا لهم وكذا ما ذكره الكرامية مع ما ذكره اهل التصديق يصلح شاهدا لهم وقد عرفت ما في الاولين فلا نعيده واما السابع فانه مذهب جماعة من المتأخرين منهم المحقق الطوسي ره في تجريده فانه اعتبر في حقيقة الايمان مع التصديق الاقرار باللسان فلا يكفي الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والايمان وهو باطل لتقابل العدم والملكة ولا الثاني يعني الاقرار باللسان فقط لقوله تعالى قالت الاعراب امنا الاية ولقوله تعالى ومن الناس من يقول

في مذهب المحقق الطوسي ره

امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم تعالى الايمان التصديق باللسان ونفى
عنهم الايمان فوق الاستدلال على عدم الاكتفاء بالثاني مسلّم موجّه وكذا على عدم الاكتفا
بالاول اما على عدم اعتبار الاقرار ففيه بحث لان الدليل اخص من المدعى اذ المدعى
ان الايمان لا يتحقق الا بالتصديق مع الاقرار وبدون ذلك يتحقق الكفر والاية الكريمة انما
دلت على ثبوت الكفر لمن جحد اى انكر الايات مع علمه بحقيقتها وبينهما واسطة فان من حصل له
التصديق اليقيني في اول الامر ولم يكن تلفظ بكلمات الايمان لا يقال انه منكر ولا جاحد
فلا يلزم اجتماع الكفر والايمان في مثل هذه الصورة مع انه غير مضر لان تارك الاقرار جحدا
وعنادا كما هو المفروض هنا ان عند الاية الدالة على اعتبار الاقرار ايضا الا كان انفسنا الا
بمجرد جحده وقد علمت انها انما دلالة الاية الكريمة على كفره في صورة جحده واستيقانه
فنقول موجبا لكن لا لمجرد اقراره فقط بل لانه ضم انكاره الى استيقانه وبالجملة فهو من جملة
العلامات على الحكم بالكفر كجعل الاستخفاف بالشارع او الشرع ووطء المصحف علامة على
الحكم بالكفر مع انه قد يكون مصدقا كما سبقت الاشارة اليه نعم خالفوا بالايمان بكون اقرار المصدق
شرطا لكونه مؤمنا بانه ظاهر واما قبل ذلك وبعد التصديق فهو مؤمن عند الله تعالى اذا لم يكن
تركه للاقرار عن جحد على انه يلزمه قدس سره ان من حصل له التصديق بالمعارف الالهية ثم عرض
له الموت فجاءة قبل الاقرار يموت كافرا ويستحق العذاب الدائم مع اعتقاده وحدة الصانع
وحقية ما جاء به النبي ولا اظن ان مثل هذا المحقق يلتزم ذلك والحاصل انه ان اراد رحمه الله
ان كون الانسان مؤمنا عند الله سبحانه كما هو ظاهر كلامه لا يتحقق الا بمجموع الامرين فلو اعتبره
وان اراد ان علمنا بكونه مؤمنا بظاهر الشرع لا يتحقق الا بالامرين معا فالنزاع
لفظي فان من اكتفى بالتصديق يريد كونه مؤمنا عند الله تعالى فقط واما عند الناس فلا
بد في العلم بذلك من الاقرار ونحوه واعلم انه قد استشكل بعضهم على هذا المذهب ايضا بانا
نعلم بالضرورة ان الايمان في الشرع هو التصديق والدلائل عليه كثيرة فاما ان يكون في الشرع

كذلك او يكون منقولا عن معناه اللغوي والثاني باطل لان اكثر الالفاظ تكرارا في القرآن وكلام
الرسول صلى الله عليه وآله لفظ الايمان فلو كان منقولا عن معناه اللغوي لوجب ان يكون حاله كحال سائر
العبادات الظاهرة في وجوب العلم به فلما لم يكن كذلك علمنا انه باق على وضع اللغة واذا ثبت
هذا فنقول ذلك التصديق اما ان يكون هو التصديق القلبي او اللساني او مجموعهما والاول
باطل لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة مع انه حكم بكفرهم ولو كان
مجرد المعرفة ايمانا لنافى ذلك وايضا قوله فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولا يصح ان يكون جحدهم لها بقلوبهم حيث
اثبت لهم الاستيقان بها فلا بد ان يكون بألسنتهم حيث لم يقروا بها واذا كان الجحد باللسان
موجبا للكفر كان الاقرار به مع التصديق القلبي موجبا للايمان فيكون الاقرار من مقومات
الايمان وايضا قوله تعالى حكاية عن موسى ع اذ يقول لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء
الا رب السموات والارض فاثبت كونه عالما بان الله تعالى هو الذي انزل الآيات التي جاء بها
موسى ع فلو كان مجرد العلم هو الايمان لكان فرعون مؤمنا وهو باطل بنص قرآن العزيز و
اجماع الانبياء صلوات الله عليهم من لدن موسى الى محمد ع وايضا قوله تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن
الظالمين بآيات الله يجحدون ومعنى ذلك والله اعلم انهم يجحدون ذلك بألسنتهم ولا يكذبونك
بقلوبهم اي يعلمون نبوتك لا يستقيم ان يكون المعنى لا يكذبونك بألسنتهم لمنافاته يجحدون
بألسنتهم له فيلزم ان يكونوا كذبوا بألسنتهم ولم يكذبوا بها وبطلانه ظاهر فيجب تنزيه القرآن
العزيز عنه ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون المعنى لا يكذبونك بألسنتهم ولكن يجحدون نبوتك
بقلوبهم كما اخبر الله تعالى عن المنافقين في سورتهم حيث قالوا نشهد انك لرسول الله و
كذبهم الله تعالى حيث شهد سبحانه وتعالى بكذبهم فقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
والمراد في شهادتهم اي فيما تضمنته من انها عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما ذكره جماعة
من المفسرين حيث انه لم يوافق عقيدتهم فقد علم من ذلك انهم لم يكذبوه بألسنتهم بل شهدوا له بها

ولكنهم

ولكنهم جحدوا ذلك بقلوبهم حيث كذبهم الله تعالى في شهادتهم والجواب ان التكذيب لهم ورد على نفس شهادتهم التي هي باللسان لا على نفس عقيدتهم وبالجملة فهذا لا يصلح نظيرا لما نحن فيه على ان معنى الجحد كما قرروه هو الانكار باللسان مع تصديق القلب وفي ما ذكر من الاحتمال عكس هذا المعنى ثم قال والثاني باطل اما اولا فبما الاتفاق من الامامية اما ثانيا فلقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك انهم كانوا مصدقين بالسنتهم وحيث لم يكن كافيا نفى الله تعالى عنهم الايمان مع تحققه وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم الاقرار والتصديق باللسان ونفى ايمانهم فثبت بذلك ان الايمان هو التصديق مع الاقرار ثم قال لا يقال لو كان الاقرار باللسان جزء الايمان للزم كفر الساكت لانا نقول لو كان الايمان هو العلم لم يكن التصديق لكان النائم غير مؤمن لكن لما كان النوم لا يخرجه عن كونه مؤمنا بالاجماع مع كونه اولى بان يخرج به النائم عن الايمان لانه لا يبقى معه معنى الايمان بخلاف الساكت فانه قد يبقى معه معنى منه وهو العلم لم يكن السكوت مخرجا بطريق اولى نعم لو كان الخروج عن التصديق والاقرار او عن احدهما على جهة الانكار والجحد لخرج بذلك عن الايمان ولذلك قلنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان او ما في حكمهما انتهى محصل ما ذكره اقول ان النائم ينتفي منه العلم اى التصديق غير مسلم وانما المنتفي شعوره بذلك العلم وهو غير العلم فالتصديق موجود بان لكونه من الكيفيات النفسية فلا يزيله النوم ومن عدم الحكم بانتفاء الايمان من النائم عدم الحكم بانتفائه عن الساكت بطريق اولى نعم الحكم بعدم انتفائه عن الساكت على مذهب من جعل الاقرار جزء اما للزوم الحرج العظيم لو كلف بدوام الاقرار في كل وقت او ان يكون المراد من كون الاقرار جزء الايمان الاقرار في الجملة اى في وقت ما مع البقاء عليه فلا ينافيه السكوت المجرد وانما ينافيه مع الجحد لعدم بقاء الاقرار حينئذ والقول الذي ذكره من الدليل على عدم النقض لا يدل وحده على كون الاقرار جزء وهو ظاهر بل قصد به الدلالة

على بطلان مذهب اهل التصديق ثم استدل على بطلان مذهب التصديق بما ذكره من
الآيات الدالة على اعتبار الاقرار في الايمان فيكون الايمان الشرعي تخصيصا للغوي
كما هو عند اهل التصديق وهذا جيد لكن دلالة الآيات على اعتبار الاقرار ممنوعة
وقد بينا ذلك سابقا بان تكفيرهم انما كان لجحدهم الاقرار وهو اخص من عدم الاقرار
فتكفيرهم بالجحد لا يستلزم تكفيرهم بمطلق عدم الاقرار ليكون الاقرار معتبرا نعم اللازم
من الآيات اعتبار عدم الجحد مع التصديق وهو اعم من الاقرار واعتبار الاعم لا يستلزم
اعتبار الاخص وهو ظاهر وهذا جواب عن استدلاله بجميع الآيات ونزيد هنا في الجواب عن
الاستدلال بقوله تعالى في الحكاية عن موسى على نبينا وعليه السلم لقد علمت ما انزل هؤلاء
الآية انه يجوز ان يكون نسبة العلم الى فرعون على طريق الملاطفة والملاينة حيث كان
مأمورا عليه السلم بذلك بقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وهذا شايع
في الاستعمال كما يقع في المحاورات كثيرا انت خبير بانه كذا وكذا مع ان المخاطب بذلك قد
لا يكون عارفا بذلك المعنى اصلا بل قد لا يكون هناك مخاطب اصلا كما يقع في المؤلفات
كثيرا وعلى هذا فلا تدل الآية على ثبوت العلم لفرعون ولو سلم ثبوته كان الحكم بكفره للجحد
لا لعدم الاقرار مطلقا كما سبق بيانه واعلم ان المحقق الطوسي ره اختار في فصوله الاكتفاء
بالتصديق القلبي في تحقق الايمان فكانه ره لحظ ما ذكرناه وقد استدل له بعض الشارحين
بقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وبقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم
فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل نعم الاقرار
باللسان كاشف عنه والاعمال الصالحة ثمراته اقول الذي ظهر مما حررناه ان الايمان هو
التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته وبالنبوة وبكل ما علم بالضرورة مجيء
النبي صم به مع الاقرار بذلك وعلى هذا اكثر المسلمين بل ادعى بعضهم اجماعهم على ذلك
والتصديق بامامة الائمة الاثني عشر ع وبامام الزمان ع وهذا عند الامامية

المقالة الثانية في تحقيق امور تتعلق بما سبق وفيها ابحاث البحث الاول في ان حقيقة الايمان بعد الاتصاف بها بحيث يصير المتصف بها مؤمنا عند الله تعالى هل تقبل الزيادة ام لا فنقول بالثاني لما تقدم من انه التصديق القلبي الذي بلغ الجزم والثبات فلا يتصور فيه الزيادة عن ذلك سواء اتى بالطاعات وترك المعاصي ام لا وكذا لا تعرض له النقيصة والا لما كان ثابتا وقد فرضناه كذلك هف وايضا حقيقة الشيء لو قبلت الزيادة والنقصان لكانت حقايق متعددة وقد فرضناها واحدة هف ان قلت حقيقة الايمان من الامور الاعتبارية للشارع فيجوز ان يعتبر الشارع للايمان حقايق متعددة متفاوتة زيادة ونقصانا بحسب مراتب المكلفين في قوة الادراك وضعفه فانا نقطع بتفاوت المكلفين في العلم والادراك قلت لو جاز ذلك لكان واقعا ولو وجب على الشارع بيان حقيقة ايمان كل فرقة بتفاوتون في قوة الادراك مع انه لم يتبين وما ورد من جهة الشارع فيما به يتحقق الايمان من حديث جبرئيل للنبي صلعم وغيره من الاحاديث مما مر ذكره وليس فيه شيء يدل على تعدد الحقايق بحسب تفاوت قوى المكلفين واما ما ورد في الكتاب العزيز والسنة المطهرة مما اشعر بقبوله الزيادة والنقصان كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى وازدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وكذا ما ورد من امثال ذلك في القران العزيز فمحمول على زيادة الكمال وهو امر خارج عن اصل الحقيقة الذي هو محل النزاع والاية الثانية صريحة في ذلك فان قوله تعالى مع ايمانهم يدل على ان اصل الايمان ثابت وعلى من كان في عصر النبي صلعم حيث كانوا يسمعون فرضا بعد فرض منه فيزدادوا ايمانهم به لانهم لم يكونوا مصدقين به قبل ان يسمعوه وحاصله ان الحقيقة الشرعية للايمان لم تكن حصلت بتمامها في ذلك الوقت فكان كلما حصل منها شيء صدقوا به واعترض بان من كان بعد عصر النبي يمكن في حقه تجدد الاطلاع على تفاصيل

الفرايض المتوقف عليها الايمان فانه يجب الاعتقاد اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا ريب ان اعتقاد الامور المتعددة تفصيلا ازيد واظهر عند النفس من اعتقادها اجمالا فتعلم من ذلك قبول حقيقة الايمان الزيادة اقول فيه بحث فان الجازم بحقيقة الجملة جازم بحقيقة كل جزء منها وان لم يعلمه بعينه الا ترى انا بعد علمنا بصدق النبي جازمون بصدقه في كل ما يخبر به وان لم نعلم تفصيل ذلك الجزء جزءا جزءا حتى لو فصل ذلك علينا واحدا واحدا لما ازداد ذلك الجزم نعم الزايد في التفصيل انما هو ادراك الصور المتعددة من حيث التعدد والتشخص وهو لا يوجب زيادة في تصديق الاجمالي الجازم فان هذه الصورة قد كانت مجزوما بها على تقدير دخولها في الهيئة الاجمالية وانما الشاذ عن النفس ادراك خصوصياتها وهو امر خارج عن تحقق الحقيقة المجزوم بها نعم لا ريب في حصول الاكملية به ولبس الكلام فيها وقد اجاب بعض المفسرين عن الاية الثالثة بان تكرار الايمان فيها ليس فيه دلالة على الزيادة بل اما ان يكون باعتبار الازمنة الثلاثة او باعتبار الاحوال الثلث حال المؤمن مع نفسه وحاله مع الناس وحاله مع الله تعالى ولذا بدل الايمان بالاحسان كما يرشد اليه قوله صلى الله عليه في تفسير الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك او باعتبار المراتب الثلث المبدأ والوسط والمنتهى او باعتبار ما ينبغي ترك المحرمات حذرا عن العقاب وترك الشبهات تباعدا عن الوقوع في المحرمات وهو مرتبة الورع وترك بعض المباحات المؤدية بالنفس حفظا للنفس عن الخسة وتهذيبا لها عن دنس الطبيعة او يكون التكرار كناية عن انه ينبغي للمؤمن ان يجدد الايمان في كل زمن بقلبه ولسانه واعماله الصالحة وعبر منه على بقائه والثبات عليه عند الذهول لتصير الايمان ملكة للنفس فلا يتزلزل عروض شبهة انتهى قيل في بيان قبول الايمان الزيادة ان الثبات هو والدوام على الايمان امر زايد عليه في كل زمان وحاصله انه يرجع الى ان الايمان عرض لانه من الكيفيات النفسانية والعرض لا يبقى زمانين بل بقاؤه انما يكون بتجدد الامثال اقول وهذا مع بنائه على ما لم يثبت حقيته بل نفيه وليس من الزيادة في شيء انه لا يروق للمتأمل

في ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان

الحاصل بعد انعدام مثله انه زايد وهذا ظاهر وقيل في توجيه قبوله الزيادة فانه بمعنى زيادة
ثمرته من الطاعات واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي
اقول هذا التوجيه وجيه لو كان النزاع في مطلق الزيادة لكنه ليس كذلك بل النزاع انما
هو في اصل حقيقته لا في كمالها واستدل بعض المحققين على ان حقيقة التصديق الجازم كثيرا
تقبل الزيادة والنقصان بانا نقطع ان تصديقنا ليس كتصديق النبي اقول لا ريب انا
قاطعون بان تصديق النبي ع اقوى من تصديقنا واكمل لكن هذا لا يدل على اختلاف حقيقة
الايمان التي قدرها الشارع باعتقاد امور مخصوصة على وجه الجزم والثبات فان تلك الحقيقة
انما هي من اعتبارات الشارع ولم يعهد من الشارع اختلاف حقيقة الايمان باختلاف المكلفين
في قوة الادراك بحيث يحكم بكفر قوي الادراك لو كان جزمه بالمعارف الالهية كجزم من هو
اضعف ادراكا منه نعم الذي يتفاوت فيه المكلفون انما هو مراتب كمالها بعد تحقق اصل حقيقته
التي يخاطب بتحصيلها كل مكلف ويصير بها مؤمنا عند الله تعالى ويستحق الثواب لذاته وبدونها
العقاب لذاته واما تلك الكمالات الزائدة فانما تكون باعتبار قرب المكلف الى الله تعالى
بسبب استشعاره لعظمة الله وكبريائه وشمول قدرته وعلمه وذلك لاشراق نفسه واطلاعها على
ما في مصنوعات الله تعالى من الاحكام والاتقان والحكم والمصالح فان النفس اذا لاحظت
هذه البدائع الغريبة العظيمة التي تحار في تعقلها مع علمها بانها تشترك في الامكان والافتقار
الى صانع يبدعها ويبقيها متوحد في ذاته بذاته انكشف عليها كبرياء ذلك الصانع وعظمته
وجلاله واحاطته بكل شيء فيكثر خوفها وخشيتها واحترامها لذلك الصانع حتى كانها لا تشاهد
سواه ولا تخشى غيره فتنقطع عن غيره ما اليه وتسلم ازمة امورها اليه حيث علمت ان لا رب غيره
وانه المبدء منه والمعاد اليه فلا تزال تستحضره منتظرة لامره حتى يأتيها فتفر اليه من ضيق الجهالة
الى سعة معرفته ورحمته ولطفه وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وكذا ما ورد من السنة مما
يشعر بقبوله النقصان يمكن حمله على ما ذكرناه كحديث الجوارح ذكره في الكافي في باب طينة

في ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان

المؤمن والكافر عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن بكر بن صالح عن قاسم بن بريد قال حدثنا ابو عمرو
الزبيري عن ابي عبد الله عليه السلام بعد كلام طويل قال قلت صف لي الايمان جعلت فداك حتى افهمه
فقال الايمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل فمنه التام المنتهي تمامه ومنه الناقص
البين نقصانه قلت ان الايمان ليتم وينقص ويزيد قال نعم قلت كيف ذلك قال لان الله تبارك وتعالى
فرض الايمان على جوارح ابن آدم وقسمه عليها وفرقه فيها فليس من جوارحه الا وقد وكلت بغير ما وكلت به اختها
ثم ذكر جارحة جارحة وما فرض الله عليها وابتدأ منها بالقلب وهو حديث طويل جدا فصل فيه
كل ما فرض الله على جارحة جارحة فليطلب هناك ثم قال في آخره قلت قد فهمت نقصان الايمان وتمامه
فمن اين جاءت زيادته فقال قول الله عز وجل واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته
هذه ايمانا الآية وقال نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى ولو
كان كله واحدا لا زيادة فيه ولا نقصان لم يكن لاحد منهم فضل على الآخر ولاستوى الناس وبطل
التفضيل ولكن بتمام الايمان دخل المؤمن الجنة وبالزيادة في الايمان تفاضل المؤمنون
بالدرجات عند الله وبالنقصان دخل المفرطون النار انتهى اعلم ان سند هذا الحديث
ضعيف لان في طريقه بكر بن صالح الرازي وهو ضعيف جدا كثير التفرد بالغرائب وابو عمرو
الزبيري وهو مجهول فيسقط الاسناد لاجله ولو سلم سنده فلابد من حمله على اختلاف تفسير
حقيقة الايمان الا ترى انه قال ع ولكن بتمام الايمان دخل المؤمنون الجنة فاشار بذلك
الى تفسير حقيقة الايمان التي يترتب عليها النجاة وجعل الناقص عنها مما يترتب عليه دخول
النار فلم يكن ايمانا والا لم يدخل صاحبه النار لقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات وجعل الزيادة في الايمان مما يوجب التفاضل في الدرجات ولا ريب ان هذه الزيادة
ليست كذلك فاقتصر الكلام على ان يحمل التمام او مساويه على ما هو منه الزيادة ولا يجعل
التمام موجبا للجنة فكيف يوجب النقصان بترك الزيادة مع ان ما دونه هو التمام يوجب الجنة
وعلى هذا فيكون الزيادة غير مكلف بها فلم يكن داخلة في اصل حقيقة الايمان لانه مكلف

به بالنص

ثبت بالنص والاجماع فيكون من الكمال فظهر بذلك كون هذا الحديث دليلا على عدم قبول حقيقة الايمان للزيادة والنقصان الا دليلا على قبولهما وهذا استخراج لم يسبق اليه وبيان لم يعثر غيرنا عليه على هذا الحديث لو قطعنا النظر عما ذكرناه وحملناه على ظاهره لكان معارضا بما سبق من حديث جبرئيل للنبي صلى الله عليه حيث سئل عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسله واليوم الاخر اي تصدق بذلك ولو بقي من حقيقته شيء سوى ما ذكره لبينه لئلا يدل على ان حقيقته تمام ما اجابه بالقياس الى كل مكلف اما للنبي فلانه المجاب به حين ساله واما للغير فلنا به وطريق الجمع بينهما حمل ما في حديث الجوارح من الزيادة ونحو ذلك على مرتبة الكمال كما بيناه سابقا وههنا بحث وهو ان حقيقة الايمان لما كانت من الامور الاعتبارية للشارع كان تحديدها انما هو بجعل الشارع وتقريره لها فلا يعلم حينئذ مقداره و حقيقته الا منه حيث راينا ما وصل الينا من خطاباته تعالى غير قاطع في الدلالة على تعيين قدر مخصوص من انواع الاعتقادات والاعمال بحيث يشترك الكل في التكليف به من غير تفاوت بين قوي الادراك وضعيفه بل راينا ها متفاوتة في الدلالة على ذلك يعلم ذلك من تتبع آيات الكتاب العزيز والسنة المطهرة وقد سبق نبذة من ذلك ولا يجوز الاخلال في خطاباته ولا ان يكلف عباده بامر لا يبين لهم مراده تعالى منه لاستحالة تكليف ما لا يطاق والاخلال له باللطف وراينا الاكثر وروده في كتابه بذلك الامر بالاعتقاد القلبي من غير تعيين مقدار مخصوص بقاطع يوقفنا على اعتباره امكن حينئذ ان يكون مراده منه مطلق الاعتقاد العلمي سواء كان علم الطمانينة او علم التعيين او حق اليقين او عين اليقين فيكون حقيقة واحدة وهو الاذعان القلبي والاعتقاد العلمي والتفاوت بالزيادة والنقصان انما هو في افراد تلك الحقيقة ومن مشخصاتها فلا يكون داخلا في الحقيقة المذكورة وما ورد مما ظاهره الاختلاف في الدلالة على مراد الشارع منه يمكن تنزيله على تفاوت الافراد المذكورة كعلم الطمانينة وعلم اليقين وغيرهما فيكون كل واحد منها مرادا وكافيا

[illegible]

في امتثال امر الشارع وهذا هو المناسب لسهولة التكليف واختلاف طبقات المكلفين
في الادراك كما لا يخفى وبذلك يسهل الخطب في الحكم بايمان اكثر العوام الذين لا يتيسر
لانفسهم الاتصاف بالعلم الذي لا يعتريه تشكيك المشكك فان علم الطمانينة متيسر لكل واحد
وعلى هذا فيكون ما تشعر النفس به من الازدياد في التصديق والاطمينان عند ما تشاهد
من برهان او عيان انما هو انتقال من افراد تلك الحقيقة وتبدل واحد باخر والحقيقة
واحدة لا يقال افراد الحقيقة الواحدة لا تتنافى في الاجتماع في القوة العاقلة فان افراد الحيوان
والانسان يصح اجتماعهما في القوة العاقلة وما نحن فيه ليس كذلك اذ لا يمكن اتصاف
النفس بحصول علم الطمانينة وعلم اليقين في حالة واحدة لتنافيهما ولهذا يزول الاول
بحصول الثاني فلا يكون ما ذكرتم افراد حقيقة واحدة بل حقائق قلنا لا نسلم ان افراد كل حقيقة
يصح اجتماعها في الحصول عند القوة العاقلة بل قد لا يصح ذلك لما بينهما من التضاد كما
في البياض والسواد فانهما فردان لحقيقة واحدة هي اللون مع عدم صحة اجتماعهما في محل
واحد لا خارجا ولا ذهنا نعم هنا شيء وهو انه لا ريب في تحقق الايمان الشرعي بالتصديق
الجازم الثابت وان اخل المتصف ببعض الطاعات وقارن بعض المنهيات عند من يكتفي في حصول
الايمان باذعان الجنان واذا كان الامر كذلك فلا معنى للنزاع عند هؤلاء في ان حقيقة الايمان
هل تقبل الزيادة والنقصان اذ لو قبلت شيئا منهما لم تكن واحدة بل متعددة لان القابل غير
المقبول والعارض غير المعروض فان دخل الزائد في مفهوم الحقيقة بحيث صار ذاتيا لها تغيرت
وتبدلت وكذا الناقص اذا خرج عنها فلا تكون واحدة وقد فرضناها كذلك هف وان لم
يدخل ولم يخرج شيء منهما كانت واحدة من غير نقصان وزيادة فيها بل هما راجعان الى الكمال
وعدمه وح فيتغير محل النزاع هل يقبل كمالها الزيادة والنقصان وانت خبير بان هذا مما لا
يختلف في صحته اثنان وقد ذكر بعض العلماء ان هذا النزاع انما يتمشى على قول من جعل
الطاعات من الايمان والقول الذي يقتضيه النظر انه لا يتمشى على قولهم ايضا وذلك لان

[illegible]

ما اعتبره او عليه في الجملة وعلى الاول يلزم كون حقيقته واحدة فاذا انتفى منها من تلك الطاعات
يخرج عن الايمان وعلى الثاني يلزم كون ما يتحقق به الايمان من تلك الطاعات داخلا في حقيقته
وما زاد عليه خارجا فتكون واحدة على التقديرين فليس للزيادة والنقصان الآتي الكمال
على جميع الاقوال **البحث الثاني** في بيان حقيقة الكفر نعوذ بالله منه عرفه جماعة بانه عدم
الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا سواء كان ذلك العدم بضده او بلا ضد فبالضد كان
يعتقد عدم الاصول التي بمعرفتها يتحقق الايمان او عدم شيء منها وبغير الضد كالخالي من
الاعتقادين اي اعتقاد ما يتحقق الايمان واعتقاد عدمه وذلك كالشاك او الخالي
بالكلية كالذي لم يقرع سمعه شيء من الامور التي يتحقق الايمان بها ويمكن ادخال الشاك
في القسم الاول اذ التصديق يخطر بباله والا لما صار شاكا واعترض بان الكفر قد يتحقق مع التصديق
بالاصول المعتبرة في الايمان كما اذا القى انسان المصحف في القاذورات عامدا او وطئه كذلك او ترك
الاقرار باللسان جحودا فينتقض حد الايمان منعا وحد الكفر جمعا واجيب عنه بانا لا
نسلم بقاء التصديق لفاعل ذلك ولو سلمنا بقاءه حال وقوع ذلك لكن يجوز ان يكون الشارع
جعل وقوع شيء من ذلك علامة وامارة على تكذيب فاعل ذلك وعدم تصديقه فيحكم بكفره عند
ذلك منه وهذا كما جعل الاقرار باللسان علامة على الحكم بالايمان مع انه قد يكون كافرا
في نفس الامر وتارة بانه يجوز ان يكون الشارع حكم بكفره ظاهرا عند صدور شيء من ذلك
حسما لمادة جراءة المكلفين على انتهاك حرماته وتعدي حدوده وان كان التصديق في نفس
الامر حاصلا وغاية ما يلزم من ذلك جواز الحكم بكون شخص واحد مؤمنا وكافرا وهذا لا محذور
فيه لانا نحكم بكفره ظاهرا وامكان ايمانه باطنا فالموضوع مختلف فلم يتحقق اجتماع المتنافيين
ليكون محالا ونظير ذلك ما ذكرناه من دلالة الاقرار على الايمان فيحكم به مع جواز كونه
كافرا في نفس الامر واقول ايضا النقض المذكور لا يرد على جامعية تعريف الكفر وذلك لانه
قد تبين ان العدم المأخوذ فيه اعم من ان يكون بالضد او غيره وما ذكر من موارد النقض داخل

في غير الصدق كما لا يخفى وح تجامعيته سالمة الصدق على الموارد المذكورة والشافعي والمجيب غفلا عن ذلك ويمكن الجواب عن ما نقيته بتعريف الايمان ايضا بان نقول من عرف الايمان بالتصديق المذكور جعل عدم الاتيان بشيء من موارد النقض شرطا في اعتبار ذلك التصديق شرعا وتحقق حقيقة الايمان والحاصل انا لما وجدنا الشارع حكم بايمان المصدق وحكم بكفر من ارتكب شيئا من الامور المذكورة مطلقا علمنا ان ذلك التصديق انما يعتبر في نظر الشارع اذا كان مجردا عن ارتكاب شيء من موارد النقض وامثالها الموجبة للكفر فكان عدم الامور المذكورة شرطا في حصول الايمان ولا ريب ان المشروط عدم عند عدم شرطه وشروط المعرف التي يتوقف عليها وجود ماهيته ملحوظة في التعريف وان لم يصرح بها ثانيه للعلم باعتبارها عقلا لما تقرر في بداهة العقول انه بدون العلة لا يوجد المعلول والشرط من اجزاء العلة كما صرحوا به في بحثها والكل لا يوجد بدون جزئه وهذا الجواب واللذان قبله لم يجد بها الغير بل هي من هبات الواهب تعالى وتقدس ولم يتقدم لذلك مثلا وان لم يكن له اهلا وقال الغزالي الكفر هو التكذيب بما التصديق به ايمان وقال بعض الاشعرية ان الكفر هو الجحود وربما فسر الجحد بالجهل ويرد على تعريف الغزالي ما سبق وروده على غيره والجواب الجواب ويرد عليه زيادة ان عدم التصديق اعم من التكذيب وهو موجب للكفر ايضا كما في الشاك وخالي الذهن فلم يكن التعريف جامعا واعتذر الفخر الرازي عنه بان من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ان يصدقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه وهذا ليس بشيء اذ لا ريب في تحقق الواسطة بين التصديق والتكذيب وان لم يتحقق بين الصدق والكذب على المذهب الحق فان الشاك لا يقال له مكذب ولئن سلم اطلاقه عليه تجاوزا لا يطلق عليه اصلا فان التي صحة الاطلاق مجاز الزم ارتكاب المجاز في التعريف وقد منع منه خصوصا مع عدم القرينة كما هنا ويرد على اولئك البعض كلما ورد على الغزالي ثم ان فسر الجحد بانه الانكار باللسان مع الاعتراف بالقلب كما هو المتعارف في معناه كان اخص من تعريف الغزالي لان التكذيب

بالقلب كما قد يكون باللسان فيرد عليه زيادة النقض بمن صدق بلسانه وانكر بقلبه فانه
كافر مع عدم صدق التعريف عليه فلا يكون التعريف جامعا وبالزيادة المذكورة قد يكون
اقل جامعية وان فسر بمطلق الانكار كان قريبا من تعريف الغزالي فيرد عليه ما يرد عليه فقط
وان فسر بالجهل مع كونه لا يخلو عن جهل يرد عليه الحكم بايمان من كذب بلسانه دون قلبه مع
انه محكوم بكفره لكن لا يرد عليه جميع النقوض السابقة **البحث الثالث** في ان المؤمن
بعد اتصافه بالايمان الحقيقي في نفس الامر هل يمكن ان يكفر ام لا ولا خلاف في انه لا يمكن ما
دام الوصف وانما النزاع في امكان زواله بضده او غيره فذهب اكثر الاصوليين الى جواز
ذلك بل الى وقوعه وذلك لان زوال الضد بطريان ضده او مثله على القول بعدم اجتماع الامثال
امر ممكن لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا يق نمنع عدم لزوم المحال فانه من فرض وقوعه وذلك
لان زوال الضد بطريان الاخر يلزم منه الترجيح من غير مرجح بل ترجيح المرجوح لان الضد
الموجود راجح الوجود لوجوده والمعدوم مرجوح فكيف يترجح على الراجح وكلاهما محال وكذا
الحكم في الامثال لانا نقول المرجح موجود وهو فاعل المختار القادر على الايجاد والاعدام
حتى في الحقائق الوجودية فكيف في الحقائق الاعتبارية ولا ريب ان الايمان والكفر حقيقتان
اعتباريتان للشارع فاعتبر الاتصاف بالايمان عند حصول وعقاب بخصوصه وانتفائه عند
انتفائهما وكلاهما مقدوران للمعتقد وظاهر كثير من الآيات الكريمة دال عليه كقوله تعالى
ان الذين امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا الذين
كفروا يردوكم بعد ايمانكم كافرين وذهب بعضهم الى عدم جواز زوال الايمان الحقيقي
ضدا وغيره ونسب ذلك الى السيد المرتضى رضي الله عنه مستدلا بان ثواب الايمان
دائم وعقاب الكفر دائم والاحباط والموافاة عندنا باطلان اما الاحباط فلاستلزامه
ان يكون الجامع بين الاحسان والاساءة بمنزلة من لم يفعلهما مع تساويهما او بمنزلة
من لم يحسن ان زادت الاساءة او بمنزلة من لم يسيء مع العكس واللازم بقسميه باطل قطعا

فالملزوم

في ان المؤمن بعد الايمان الحقيقي هل يمكن ان يكفر ام لا

فالملزوم مثله واما الموافاة فليست عندنا شرطا في استحقاق الثواب بالايمان لان
وجوه الافعال وشروطها التي يستحق بها ما يستحق لا يجوز ان يكون منفصلة عنها ولا متاخرة
عن وقت حدوثها والموافاة منفصلة عنه في حدوث الايمان فلا يكون وجها ولا شرطا في
استحقاق الثواب لا يقال الثواب انما يستحقه العبد على الفعل كما هو مذهب العدلية والايمان
ليس فعلا للعبد والا لما صح الشكر عليه لكن التالي باطل اذ الامة مجمعة على وجوب شكر الله تعالى
على نعمة الايمان فيكون الايمان من فعل الله تعالى اذ لا شكر على فعل غيره واذا لم يكن من فعل العبد
فلا يستحق عليه ثوابا فلا يتم دليله على انه لا يعقبه كفر لابتنائه على استحقاق الثواب فوقه
على الايمان لانا نقول بل هو من فعل العبد ونلتزم عدم صحة الشكر عليه ونمنع بطلانه قوله
في ابطاله الامة مجمعة الخ قلنا الشكر انما هو على مقدمات الايمان وهي تمكين العبد من
فعله والاقدار عليه وتوفيقه على تحصيل اسبابه وتوفيقه له لا على نفس الايمان الذي هو
فعل العبد فان ادعي الاجماع على ذلك سلمناه ولا يضرنا وان ادعي الاجماع على غيره منعناه
فلا ينفعهم والاعتراض عليه رحمه الله على وجوه احدها توجه المنع الى المقدمة القائلة بان الموافاة
ليست شرطا في استحقاق الثواب وما ذكره في اثباتها من ان وجوه الاعمال وشروطها التي
يستحق بها ما يستحق لا يجوز ان يكون منفصلة عنها والموافاة منفصلة عن وقت الحدوث
فلا يكون وجها ولا شرطا لا دلالة له على ذلك بل ان دل فانما يدل على ان الموافاة ليست من وجوه الافعال
لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون شرطا لاستحقاق الثواب فلم لا يجوز ان يكون استحقاق الثواب
مشروطا بوجوه الافعال مع الموافاة ايضا لا بد لنفي ذلك من دليل ثانيها ان الايات الكريمة التي
مر بعضها فانها تدل على امكان عروض الكفر بعد الايمان بل بعضها على وقوعه واجاب السيد عن
ذلك بان المراد والله اعلم من وصفهم بالايمان الايمان اللساني دون القلبي وقد وقع مثل
كثيرا في القران العزيز كقوله تعالى قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وحيث امكن صحة
هذا الاطلاق ولو مجازا سقط الاستدلال بها ثالثها ان الشارع جعل للمرتد احكاما

في ان المؤمن هل يمكن ان يكفر ام لا

ناصبة لا اشارة فيهما الكافر الاصلي كما هو مذكور في كتب الفروع وهذا لا يمكن دفعه ولا
مدخل للطعن فيه فان الكتاب العزيز والسنة المطهرة ناطقان بذلك والاجماع واقع
عليه كذلك ولا ريب ان الارتداد هو الكفر المتعقب للايمان كما دل عليه قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية فقد دل ما ذكرناه على ان المؤمن
يمكن ان يكفر اقول للسيد ان يجيب عن ذلك بان ما ذكر انما يدل على ان تصرف في ظاهر
الشرع بالارتداد فيحكم كذا وكذا ولا يدل انه صار مرتدا بذلك في نفس الامر فلعله كان كافرا
في الاصل وحكمنا بايمانه ظاهرا للاقرار بما يوجب الايمان مع بقائه على كفره عند الله تعالى
وبفعله ما يوجب الارتداد ظاهرا حكمنا بارتداده او كان مؤمنا في الاصل وهو باق
على ايمانه عند الله تعالى لكن لاقتحامه محرمات الشارع وتعديه بهذه الحدود العظيمة
جعل الشارع الحكم بالارتداد عليه عقوبة له لتنحسم بذلك مادة الاقدام والتجري من المكلفين
فيتم نظام النواميس الالهية واقول الحق ان المعلومات التي يتحقق الايمان بالعلم بها امور
متحققة ثابتة لا تقبل التغيير والتبدل اذ لا يخفى ان وجود الصانع تعالى ووجوده ازليته
وابديته وعلمه وقدرته وحياته الى غير ذلك من الصفات امور يستحيل تغيرها وكذا كونه
تعالى عدلا لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وكذا النبوة والمعاد فاذا علمها الشخص على وجه
اليقين والثبات بحيث صار علمه بها كعلمه بوجود نفسه غير ان الاول نظري والثاني بديهي
لكن لما كان النظري ايضا يصير يقينيا بانتهائه الى البديهي ولم يبق فرق بين العلمين امتنع
تغير ذلك العلم وتبدله كما يمتنع تغير علمه بوجود نفسه الحاصل لان العلم اذا انطبق على المعلوم
الحقيقي الذي لا يتغير اصلا لا يحتمل التغير والا لما كان منطبقا فعلم ان ما يحصل لبعض الناس
من تغير عقيدة الايمان لم يكن بعد اتصاف نفسه بما ذكرناه من العلم بل كان الحاصل لهم
ظنا غالبا بتلك المعلومات لا العلم بها والظن يمكن تبدله وتغيره ولذا كان المظنون
لا يمكن تبدله لان الانطباق غير حاصل والا لصار علما ان قلت يتصور زوال الايمان بعد

بعض

بعض الافعال الموجبة للكفر كما تقدم وان بقي التصديق اليقيني بالمعارف المذكورة فقد صح ان المؤمن قد يكفر بعد اتصافه بالايمان قلنا لا نم امكان صدور فعل يوجب الكفر ممن اتصف بالعلم المذكور بل صار ذلك الفعل ممتنعا بالغير الذي هو العلم اليقيني وان امكن بالذات فصدور بعض الافعال المذكورة انما كان لعدم حصول العلم وبالجملة فكلام علم الهدى ومن تبعه هنا رحمهم الله في غاية القوة والمتانة بعد تدقيق النظر وقد ظهر مما حررناه ان القائلين بامكان زوال الايمان بعروض الكفر ان ارادوا به امكان زوال العلم بالامور المذكورة فظاهر انه ممتنع بالذات كانقلاب الحقايق وان ارادوا به امكان انتفاء الايمان بعروض شيء من الافعال وان بقي العلم فقد بينا انه ممتنع بالغير وان ارادوا الامكان الذاتي فلا نزاع لاحد فيه وان ارادوا به عدم الامتناع ولو بالغير فقد بينا منعه امتناعه وبالجملة فظواهر كثير من الايات الكريمة والسنة المطهرة تدل على امكان طرو الكفر على الايمان وعلى هذا بناء احكام المرتدين وهو مذهب اكثر المسلمين نعم في الاعتبار ما يدل على عدم جواز طروه عليه كما اشرنا اليه ان جعلنا الايمان عبارة عن التصديق مع الاقرار او حكمه لكن الاول هو الارجح في النفس

المقالة الثالثة في تحقيق امور اخر وفيه مباحث فيها الاول في بيان حقيقة الاسلام

فقيل هو والايمان واحد وقيل بتغايرهما والظاهر انهم ارادوا الوحدة بحسب الصدق لا في المفهوم ويظهر من كلام جماعة من الاصوليين انهما متحدان بحسب المفهوم ايضا حيث قالوا ان الاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهية البارئ تعالى والاذعان باوامره ونواهيه وذلك حقيقة التصديق الذي هو الايمان على ما تقدم واما القائلون بالتغاير صدقا ومفهوما فانهم ارادوا ان الاسلام اعم من الايمان مطلقا وقد اشرنا فيما تقدم في اوائل المقدمة الاولى ان المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره نقل في قواعد العقايد ان الاسلام اعم في الحكم من الايمان لكنه في الحقيقة هو الايمان وهذه عبارته قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان لان من اقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن

في الفرق بين الايمان والاسلام

قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام ثم قال واختلفوا في معناه بمعنى الايمان فقال بعض السلف كذا وقالت المعتزلة اصول
الايمان خمسة وعدها وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة وعدها ايضا وقال اهل السنة
هو التصديق بالله على ما تقدم تفصيله فلنرجع الى قول ظاهر قوله ره قالوا اي هؤلاء
المختلفون في معنى الايمان كما يدل عليه قوله واختلفوا وظاهر هذا النقل يعطي انه
لا نزاع في ان حقيقتهما واحدة والمغايرة انما هي في الحكم فقط بمعنى انا نحكم على شخص في
ظاهر الشرع بكونه مسلما لاقراره بالشهادتين ولا نحكم عليه بالايمان حتى نعلم من حاله
التصديق وما نقلناه من المذهبين الاولين يقتضي وقوع النزاع في الحقيقة والحكم
اما اهل المذهب الاول وهم القائلون باتحادهما مفهوما وصدقا
فقط فانهم صرحوا باتحادهما في الحكم حيث قالوا لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن
وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا واما اهل المذهب الثاني
وهم القائلون بالتغاير فانهم صرحوا بتغايرهما صدقا ومفهوما وحكما حيث قالوا ان
حقيقة الاسلام هي الانقياد والاذعان باظهار الشهادتين سواء اعتقد مع ذلك بتلك
المعارف ام لا فيكون اعم مفهوما من الايمان فتبين مما حررناه ان المذاهب في بيان
حقيقة الاسلام ثلثة احتج اهل المذهب الاول بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير هيهنا للاستثناء بمعنى الا
وهذا استثناء مفرغ متصل فيكون من الجنس اذ المفرغ والله اعلم فما وجدنا فيها بيتا
من بيوت المؤمنين الا بيتا من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن
على المسلم كما هو مقتضى الاتحاد في الجنس اذ من المعلوم ان المراد من البيت هنا اهل لا الجدار
على حد قوله تعالى واسئل القرية وصدق المؤمن على المسلم يقتضي كون الايمان اعم
كما يحقق بكونه مساويا والامر هنا كذلك فانه على تقدير كون الايمان اخص يصدق ان المؤمن

والمسلم

في الفرق بين الإيمان والإسلام

والمسلم في البيت المخرج الموجود فانه بيت لوط على نبينا وعليه السلام على ان دلالة هذه الآية
معارضة بقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فوصفهم تعالى
بالإسلام مع تجويز لهم الاخبار عن انفسهم به ونفى عنهم الإيمان فدلّ على تغايرهما
واحتج أهل المذهب الثاني على المغايرة بهذه الآية والتقريب ما تقدم في بيان المعارضة
وبما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة انهم كانوا يكتفون في الإسلام باظهار الشهادتين ثم بعد
ذلك ينبهون المسلم على بعض المعارف المتيقنة التي يتحقق بها الإيمان واقول ان الآية الكريمة
انما تدل على المغايرة في الجملة وكما يجوز ان يكون بحسب الحقيقة يجوز ان يكون في الحكم دون
الحقيقة كما اختاره أهل المذهب الثالث ويؤيده ان الله تعالى لم يثبت لهم الإسلام
صريحا فانه لم يصفهم به حيث لم يقل ولكن اسلمتم كما قال لم تؤمنوا بل اجاز الاخبار لهم على
معتقدهم فقال تعالى ولكن قولوا اسلمنا فيجوز ان يكون المراد والله اعلم انكم لم تؤمنوا
حيث لم تدخل المعارف في قلوبكم وانما نفعل لكن ما زعمتموه من الإيمان هو اسلام ظاهري
يمكن الحكم عليكم به في ظاهر الشرع حيث اقررتم بالشهادتين دون قلوبكم فلكم ان تخبروا
عن انفسكم به واما الإسلام الحقيقي فلم يثبت لكم عند الله تعالى كالإيمان فلذا لم يخبر عنكم
به وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثاني ايضا فان الإسلام منفي في الاعتبار به للشارع
كالإيمان فلا يعلم الأمنة وحينئذ فلهم في ان يخبروا عن انفسهم بانهم اسلموا مع ان الإيمان
لم يكن دخل قلوبهم كما دل عليه آخر الآية فدلّ على انه لم يكن له حقيقة واعتداد لذلك عند الشارع
والا لما جوّز لهم ذلك الاخبار واحتمال المجاز مدفوع بان الأصل في الاطلاق الحقيقة
ولزوم الاشتراك على تقدير الحقيقة يدفعه هذا ما خطر لي وهو مشكل حيث بيّنا ان معناه هو
الانقياد والاذعان بالشهادتين سواء اقترن بالمعارف أم لا فيكون اسلام الأعراب
فردا منه قلت لا ريب انه لو علم تصديق من اقر بالشهادتين لم يعتبر ذلك الاقرار شرعا
ولم يحكم باسلام فاعله لا انه يكون مشهورا او مشككا وانما حكم الشارع باسلامه

ظاهرا

ظاهرا في صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسانه بالنسبة الينا تسهيلا ودفعا للحرج عنا
حيث لا يعلم السرائر الا هو واما عنده تعالى فالمسلم من طابق قلبه لسانه كما قال تعالى ان الدين
عند الله الاسلام مع ان الدين لا يكون الا مع الاخلاص لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين الى قوله تعالى وذلك دين القيمة فالاسلام لا يكون الا مع الاخلاص ايضا
بقرينة انه ذكر الاسلام معرفا وذلك يفيد حصر الاسلام في الدين المخلص فكان المعنى والله
اعلم لا اسلام الا ما هو دين عند الله تعالى كما يقتضيه العالم اي لا غيره والفرق ظاهر بين ان
يقال الدين المخلص اسلام او هو الاسلام كما قررناه فعلم ان الاسلام باللسان ليس داخلا في
حقيقة الاسلام عند الله تعالى لكن انما هو فيما بعد اسلاما وايضا عند الشارع لا
عندنا بحيث لا يجتمع مع ضده الذي هو الكفر في موضع واحد في زمان واحد والاقرار باللسان
دون القلب يجامع الكفر ولا يكون اسلاما حقيقة ولعل هذا هو السر في احالة الاخبار
بالاسلام على قول الاعراب دون قوله تعالى كما اشرنا اليه سابقا ان قلت اذا لم يكن اسلاما اي عند
اسلاما عند الله تعالى كان مغريا لهم بالكذب حيث امرهم ان يخبروا بالاسلام فقال قولوا
اسلمنا وهو محال عليه تعالى قلت انما امرهم امر ارشاد بان يخبروا بالاسلام الظاهري
وهو باسره في الظاهر فلم يكن مغريا لهم بالكذب حيث لم يامرهم بان يخبروا بانهم مسلمون
عند الله بالاسلام مطلقا وقد تقدم ما يصلح دليلا لما ادعيناه من التخصيص على انه
يمكن ان يقال ان الله سبحانه وتعالى لم يامرهم بالاخبار اصلا لا ظاهرا ولا غيره بل امر نبيه
ان يامرهم حيث قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اي ولكن قل لهم قولوا اسلمنا
فالامر لهم بقول اسلمنا انما هو من النبي ص لا من الله تعالى لما تقرر في الاصول من ان الامر
بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء واحتج اهل المذهب الثالث على كل من جزئي مدعاهم اما
على ان الاسلام اعم في الحكم فبآية الاعراب المتقدمة والتقريب ما تقدم لكن لا يرد عليهم
شيء مما اوردناه على استدلال اهل المذهب الثاني بها لانهم يدعون دلالتها على مغايرة

الاسلام للايمان حقيقة وهؤلاء يدعون المغايرة في الحكم ظاهرا دون الحقيقة بل ما
ذكرناه من الايرادات محقق لاستدلالهم بها اذ لا يتم لهم بدونه كما لا يخفى على من احاط بما
ذكرناه في بيان معنى هذه الاية مما مر بيره واهب الكرمان قلت ان الشارع حكم بايمان من
اقر بالمعارف الاصولية ظاهرا وان كان في نفس الامر غير معتقد لذلك اذا لم يطلع عليه
على صحة ما ذكرته في الاسلام فكما ان الايمان والاسلام الاعتقاديين متحدان فكذا الظاهريان
فما وجه عموم الاسلام في الحكم وما معنا قلت الاسلام يكفي في الحكم به ظاهر الاقرار بالشهادتين
مع عدم علم الاستهزاء والشك من المعتبر بخلاف الايمان فانه لا يكفي في الحكم به ظاهرا مع
ذلك من الاعتراف بانه يعتقد الاصول الخمسة مع اقراره بها او يقتصر على الاقرار بها مع علمنا
منه بما ينافي ذلك من استهزاء او شك فهو اخص حكما من الاسلام وهذا الذي ذكرناه
تشهد به كثير من الاحاديث وحكم علماء الامامية ايضا باسلام اهل الخلاف وعدم ايمانهم
يؤيد ما قلناه. واما على ان الاسلام في الحقيقة هو الايمان فبقوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين الاية والتقريب ما تقدم في بيان استدلال اهل المذهب الاول بها والاعتراض
الاعتراض لكن ما ذكرنا هنا من المعارضة باية الاعراب لا يرد هنا لانا بينا انها انما تدل
على المغايرة في الحكم وهو لا ينافي الاتحاد في الحقيقة واما هنالك فلما كان المدعى الاتحاد
مطلقا حكما وحقيقة امكن المعارضة بها في الجملة وقد تقدم في كلام المحقق الطوسي ره
انهم استدلوا على كون حقيقتهما واحدة بقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ويمكن تقريره
بوجهين احدهما ان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام فالايمان هو الاسلام اما الكبرى
فللاية واما الصغرى فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان
مقبول ممن يبتغيه دينا بالاجماع فيكون الايمان دينا فيكون هو الاسلام وفيه انه لا يلزم
من صحة حمل الاسلام عليه كونهما واحدا في الحقيقة لجواز كون المحمول اعم ويمكن الجواب بما ذكرنا
سابقا من افادة مثل ذلك الحصر للاسلام في الدين لكن يرد على دليل الصغرى ان اللازم منه

كون الايمان دينا اما كونه نفس الدين فيكون هو الاسلام فلجواز ان يكون جزءا منه او جزئيا
له او شرطا كذلك ولا ريب ان جزء الشيء او جزئيه او شرطه يقبل معه ان كان مغايرا له
فعلم ان المراد من الغير في الآية الكريمة غير ذلك وايضا يرد عليه ان هذا الدليل انما يستقيم
على مذهب من يقول ان الطاعات جزء من الايمان وذلك لان الظاهر ان الدين المحمول عليه
الاسلام هو دين القيمة في قوله تعالى وذلك دين القيمة والمشار اليه بذلك ما تقدم من
الاخلاص في الدين مع اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ثانيهما ان العبادات المعتبرة شرعا في الدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اما الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة
فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية وقد تقدم بيان ذلك ويرد عليه جميع ما يرد
على الوجه الاول وغيره ويرد عليه ان النتيجة كون العبادات هي الايمان والمدعى كون الاسلام هو الايمان
او عكسه فلا ينطبق على المدعى ولو سلم استلزامه المدعى لاقتضاء المقدمة الثالثة ذلك قلنا
فبقية المقدمات مستدركة اذ يكفي ان يقال الاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام الآية اقول قد عرفت ان هذا الاستدلال ايضا انما يستقيم على مذهب من يجعل
الطاعات الايمان او جزءا منه فان كان المستدل اليه هؤلاء فذلك مع ما يرد عليه وان كان
غيرهم فمن ساقط الدلالة اصلا ورأسا ثم نقول على تقدير تسليم دلالة هذه الآيات على
اتحادهما ان الحكم بعموم الاسلام في الحكم على مذهب من يجعل الطاعات الايمان ظاهر
ان الآيات دلت على اتحادهما في الحقيقة عند الله تعالى فعلى هذا من لم يأت بالطاعات او بعضها
فلا دين له فلا اسلام فلا ايمان له عند الله تعالى الا في الظاهر اذ لم يعرف منه ذلك واما
من اكتفى بالتصديق في تحقق حقيقة الايمان وجعل الايمان بالطاعات من الكمال فيلزم
عليه بمقتضى هذه الآيات ان سلم ان يكون بين الاسلام والايمان عموم من وجه لتحققهما
في من صدق بالمسائل الاصولية واتى بالطاعات مخلصا وانفراد الاسلام في من اقر بالشهادتين

ظاهر مع كونه غير مصطلح بقلّة انفراد الايمان بمن صدق بقلبه بالمعارف وترك الطاعات
غير مستحل فانه لا دين له حيث لم يقم الصلوة ولا آتى الزكوة كما هو المفروض فلا اسلام له لانّ الدين
عند الله الاسلام وهو في غاية البعد والاستهجان ولم يذهب احد الى انه قد يكون المكلف
مؤمنا ولا يكون مسلما هذا ان اعتبرنا النسبة بين مطلق الاسلام والايمان حقيقيا او لفظيا
وان اعتبرنا النسبة بين الحقيقيين فقط اي ما هو اسلام وايمان عند الله كانا متحدين عند
من جعلهما الطاعات وعند من اكتفى بالتصديق يكون الايمان اعمّ مطلقا وهو ايضا غريب
اذ لم يذهب اليه احد ولا مخلص عن هذا الالزام الا بالتزام ان يدعى ان تارك الطاعات
غير مستحل مسلم ايضا ويعارض الدين في قوله تعالى وذلك دين القيمة بالدين الكامل و
يكون المراد بالدين في قوله تعالى انّ الدين عند الله الاسلام الدين الاصلي الذي لا يتحقق
الايمان الا به فح يكون الاسلام والايمان الحقيقيان متحدين ايضا عنده ويؤيد ذلك ما
ذكره بعضهم من ان الامثلة لا تدل على الاتحاد لاحتمال تمامية باضمار لفظ المذكورة ونحوه فانّ الاشارة
في قوله تعالى وذلك دين القيمة يرجع الى متعلقه ما العبادة مع الاخلاص في الدين واقام الصلوة
وايتاء الزكوة بل مع جميع الطاعات بناء على انه اكتفى عن ذكرها بذكر الاعظم منها وانما ذكرت
اجمالا في قوله تعالى ليعبدوا لعدم ذكر اقسام الصلوة وايتاء الزكوة لشدة الاعتناء بهما فكان
حقّ الاشارة ان يكون اولئك ونحوه مما يناسب الاشارة الى المشار اليه ولما كانت الاشارة
مفردة ارتكب المذكور وحينئذ لا بد من الاضمار فللخصم ان يضمر الاخلاص والتقييد المدلول عليهما
بقوله مخلصين له الدين والترجيح لهذه القرينة من المعنى للقصر للايمان وبعد ذلك فلم يكن فيه
دلالة على ان الطاعات هي الايمان فلم يتكرر الاوسط في قولنا عبادة الله مع الاخلاص واقام
الصلوة وايتاء الزكوة كالدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن
يبتغ الآية فالطاعات هي الاسلام والايمان لا انتهى لا نسلم ان المراد من الدين في المقدمة الاولى
ما يراد منه في المقدمة الثانية وقد ظهر من هذا تزييف الاستدلال بهذه الآيات على كون الطاعات

معتبرة في حقيقة الايمان ولئن لم ينافِ ما نحن فيه من اتحاد الاسلام والايمان لكن لا يخفى انه
منافٍ لما قد بيّناه من ان البحث كله على تقدير تسليم دلالة واذا تمهّد ما ذكرنا فما ذكرتم اولا
منافٍ للتسليم المذكور وقد يمكن الجواب عنه فتامل وههنا بحث يصلح لتزييف الاستدلال
بهذه الآيات على المطلبين مطلب كون الطاعات معتبرة في حقيقة الايمان ومطلب اتحادهما
في الحقيقة فنقول لو سلّمنا ان المراد من الدين في الآيات الثلث واحد وان الطاعات معتبرة
في اصل حقيقة الاسلام فلا يلزم ان تكون معتبرة في اصل حقيقة الايمان ولا ان يكون الاسلام
والايمان متحدين حقيقة وذلك لان الآية الكريمة انما دلت على ان من ابتغى اي طلب غير دين
الاسلام دينا فلن يقبل منه ذلك المطلوب ولم تدل على ان من صدق بما اوجبه الشارع
عليه لكنه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحل انه طالب لغير دين الاسلام اذ ترك الفعل
يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بينهما فان الشخص قد يكون طالبا للطاعة مريدا لها لكن تركها
اهمالا وتقصيرا ولا يخرج بذلك عن ابتغائها وقد تقدم هذا الاعتراض في المقالة الاولى
على دليل القائلين بالاتحاد ان قلت على تقدير تسليم اتحاد معنى الدين في الآيات انما يصح
من اكتفى في الايمان بالتصديق فيما اذا صدق شخص بجميع ما امره الله تعالى ولو اجمالا لكنه لم
يفعل شيئا من الطاعات لعدم وجوبها كما لو توقفت على سبب او شرط ولم يحصل او وجد
مانع من ذلك فانه يسمى مؤمنا ولا يسمى مسلما لعدم الاتيان بالطاعات التي هي معتبرة في
حقيقة الاسلام وكذا الحكم على من وجبت عليه وتركها تقصيرا غير مستحل مع كونه مصدقا
بجميع ما امر به ومريدا للطاعات فانه يسمى مؤمنا لا مسلما ويلزم الاستهجان المذكور سابقا
قلت الامر على ما ذكرت ولا مخلص من هذا الا بالتزام ارتكاب عدم تسليم اتحاد معنى الدين في الآيات
او التزامه ويمنع من استهجانه فانه لما كان حصول التصديق مع ترك الطاعات فرضا نادرا
لو وقع لم تلتفت النفس اليه فلذا لم يتوجهوا الى بيان النسبة بين الاسلام والايمان على تقدير وجوده
وبالجملة فظواهر الآيات معطية قوة القول بان الايمان والاسلام الحقيقيين يعتبر فيهما الطاعات

وتحقق

ويتحقق حصول الايمان في صورة حصول التصديق قبل وجوب الطاعات بقيد لغوية القول بان
الايمان هو التصديق فقط والطاعات مكملات وههنا كلام في بيان معنى الاسلام صدر عن
سيد الاوصياء وابلغ البلغاء امير المؤمنين علي عليه وعلى محمد وآله صلوات الله رب العالمين
نقله السيد الرضي المرتضى قدس سره في نهج البلاغة فلنوشح المبحث بذكره تبيينا واستظهارا ايضا
قال عليه السلم لانسبن الاسلام نسبة لم ينسبها احد قبلي الاسلام هو التسليم والتسليم
هو اليقين واليقين هو التصديق والتصديق هو الاقرار والاقرار هو الاداء والاداء هو العمل
اقول البحث عن هذا الكلام يتعلق بامرين الاول ما المراد من هذه النسبة بالتعريف اشبه
منها بالقياس فعرف الاسلام بانه التسليم لله والدخول في طاعته وهو تفسير لفظ بلفظ اعرف
منه والتسليم بانه اليقين وهو تعريف باللازم مساواة اذ التسليم الحق انما يكون باليقين فمن تيقن
صدق من سلم له واستيقن التسليم واليقين بانه التصديق اي التصديق الجازم المطابق
البرهاني فقد كرر حينئذ تعريف ذلك على حدة او رسم التصديق بانه الاقرار بالله ورسله
وما جاء من البينات وهو تعريف لفظ بلفظ اعرف والاقرار بانه الاداء والاداء ما اقربه
من الطاعات وهو تعريف بخاصة لازمة والاداء بانه العمل وهو تعريف له ببعض خواصه انتهى
اقول هذا بناء على ان المراد من الاسلام المعرف في كلامه ما هو الاسلام حقيقة عند الله
تعالى في نفس الامر والاسلام الكامل عند الله تعالى ايضا والاول انخفى ان الاسلام يكفي في
تحققه بظاهر الشرع الاقرار بالشهادتين سواء علم من المقر التصديق بالله تعالى والدخول في طاعته
ام لا كما صرحوا به في تعريف الاسلام في كتب الفروع وغيرها فعلم ان الحكم بكون تعريف الاسلام
بالتسليم بانه الخ تعريفا لفظيا انما يتم على المعنى الاول وهو الاسلام في نفس الامر او الكامل
ويمكن ان يقال ان التعريف حقيقي وذلك لان الاسلام لغة هو مطلق الانقياد والتسليم فاذا
قيد التسليم بكونه لله تعالى والدخول في طاعته كان بيانا للماهية التي اعتبرها الشارع اسلاما
فهو من جملة ما ذكره حينئذ بيّنه على حدة او رسم واقول ايضا في جعل الاقرار بالله تعالى الخ

تعريفه لفظا بلفظ اعرف التصديق ففيه بحث لا يخفى لان المراد من التصديق المذكور هنا القلبي لا اللساني حيث فسره بانه الجازم المطابق الثابت والاقرار المراد منه الاعتراف باللسان اذ هو المتبادر منه وكذا جعله بعضهم شبيها للتصديق في تعريف الايمان حيث قال هو التصديق مع الاقرار ويح فيكون بين معنى اللفظين غاية المباينة وكيف يكون تعريف لفظ بلفظ اللهم الا ان يراد من الاقرار بالله وبرسله مطلق الانقياد والتسليم بالقلب واللسان على طريق عموم المجاز ولا يخفى ما فيه والذي يظهر لي انه تعريف بلازم عرفي وذلك لان من اذعن بالله وبرسله وبيناتهم لا يكاد ينفك عن اظهار ذلك بلسانه فان الطبيعة جبلت على اظهار مضمرات القلوب كما دل عليه قوله عليه السلام ما اضمر احد شيئا الا واظهره الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه ولما كان هذا الاقرار مناطا بالشارع مع كونه في حكم ما هو من مقتضيات الطبيعة نبه على ان التصديق هو الاقرار مع تاكيد [illegible] متى كان التصديق غير مقبول الا به او غير معلوم للناس الا به وكذا الحال في جعل الاداء خاصة للاقرار فان خاصة الشيء لا ينفك عنه والاداء قد ينفك عن الاقرار فان المراد من الاداء هنا اداء الطاعات والاقرار لا يستلزمه ويمكن الجواب بانه اراد من الاقرار الكامل فكانه لا يعتبر كاملا الا بوصفه بالاداء الذي هو العمل ولما [illegible] الثاني فقد علم من هذه النسبة للشارح ان المنسوب اي المشروح هو الاسلام الكامل او ما هو اسلام عند الله تعالى بحيث لا يتحقق بدونه الاسلام في الظاهر وعلم ايضا ان هذا الاسلام هو الايمان اما الكامل او ما لا يتحقق حقيقته المطلوبة للشارع في نفس الامر الا به لكن التالي لا ينطبق الا على مذهب من قال بان حقيقة الايمان هو تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد عرفت تزييف ذلك فيما تقدم وان الحق عدم اعتبار جميع ذلك في اصل حقيقة الايمان نعم هو معتبر في كماله وعلى هذا فالمنسوب له ان كان هو الاسلام الكامل كان الايمان والاسلام الكاملان واحدا واما الاصليان فالظاهر اتحادهما ايضا مع احتمال التفاوت بينهما وان كان

في تتمة الكلام في الفرق بين الايمان والاسلام

هذا المنكشف بما اعتبره الشارع في نفس الامر اسلاما لا غيره لزم كون الايمان اعم من الاسلام
ولزم ما تقدم من الاستهجان فتحصل من ذلك ان الاسلام اما مساو للايمان او اخص
واما عمومه فلم يظهر له من ذلك لاحتمال الاعلى وجه بعيد فليتامل المبحث الثاني في جواب
الزام يرد على القائلين من الامامية بعموم الاسلام مع القول بان الكفر هو عدم الايمان
عما من شانه ان يكون مؤمنا اما الالزام فانهم حكموا باسلام من اقر بالشهادتين فقط غير
عابث دون ايمانه سواء علم منه عدم التصديق بامامة الائمة ام لا الا من خرج بدليل خارج
كالنواصب والخوارج فالظاهر ان هذا الحكم مناف للحكم بان الكفر عدم الايمان عما من شانه
الخ وايضا قد عرفت مما تقدم ان التصديق بامامة الائمة من اصول الايمان عند الطائفة
الامامية كما هو معلوم من مذهبهم ضرورة وصرح بنقله المحقق الطوسي رحمه الله عنهم
فيما تقدم ولا ريب ان الشيء يعدم بعدم اصله الذي هو جزئه كما نحن فيه فيلزم الحكم بكفر من لم
يتحقق له التصديق المذكور وان اقر بالشهادتين وانه مناقض للحكم باسلام من لم يصدق
بامامة الائمة اثني عشر عم وهذا الاخير لا خصوصية له لوروده على القول بعموم الاسلام
وهو وارد على القائلين باسلام من لم يتحقق له التصديق المذكور مع قطع النظر عن كونهم
قائلين بعموم الاسلام او مساواته للايمان واما الجواب فبالمنع من المنافاة بين الحكمين وذلك
لانا نحكم بان من لم يتحقق له التصديق المذكور كافر في نفس الامر والحكم باسلامه انما هو
في الظاهر فموضوع الحكمين مختلف فلا منافاة ان قلت ما ذكرت لا يدفع المنافاة لانا نعلم
بكفر احد في نفس الامر ينافي الحكم باسلامه في نفس الامر وفي الظاهر ايضا وهو ظاهر وحاصله
ان الموجب لحكمنا بكفره هو علمنا بانه لم يعتقد ايمانا يتوقف حصول الايمان على اعتقاده وهذا العلم
بانه ما دام لم يعتقد فالحكم بكفره باق باطنا وظاهرا فلم يتحقق اختلاف الموضوع في الحكم
باسلامه في الظاهر ولكن المراد بالحكم باسلامه ظاهرا صحة ترتب كثير من الاحكام الشرعية على
ذلك والحاصل ان الشارع جعل الاقرار بالشهادتين علامة على صحة اجراء اكثر الاحكام الشرعية

[illegible]

تتمة الكلام في الفرق بين الإيمان والإسلام

على المقر كحل مناكحته والحكم بطهارته وحقن دمه وماله وغير ذلك من الأحكام المذكورة في
كتب الفروع وكانت الحكمة في ذلك هو التخفيف عن المؤمنين لمسيس الحاجة إلى مخالطتهم في أكثر
الأزمنة والأمكنة واستمالة الكافر إلى الإسلام فإنه إذا اكتفي في إجراء أحكام المسلمين عليه ظاهرا
بمجرد إقراره الظاهري ازداد ثباته ورغبته في الإسلام ثم يتدرج في ذلك إلى أن يتحقق له الإسلام
باطنا أيضا وأنت خبير بأن هذا الجواب إنما يستقيم على مذهب القائلين بعموم مصدق ما وهذا
وجه آخر لترجيح القول بالعموم في الحكم وقد ظهر مما حررناه أن المراد من كون الكفر عدم الإيمان
عما من شأنه أن الكفر في نفس الأمر عدم الإيمان والإسلام فيه والكفر في الظاهر عدم الإيمان
والإسلام فيه وح فلا يلزم من الحكم بأن الكفر عدم الإيمان الذي هو [illegible] حتى يتنافى الحكم بالإسلام ظاهرا
على من حكم بكفره على بعض التقادير وهو ما إذا كان محكوما بكفره ظاهرا واعلم أن جمعا من علماء
الإمامية حكموا بكفر أهل الخلاف والأكثر على الحكم بإسلامهم فإن أرادوا بذلك كونهم كافرين
في نفس الأمر لا في الظاهر فالظاهر أن النزاع لفظي إذ القائلون بإسلامهم يريدون ما ذكرنا
من الحكم بصحة جريان أكثر أحكام المسلمين عليهم في الظاهر لا أنهم مسلمون في نفس الأمر ولذا
نقلوا الإجماع على دخولهم النار (خلودهم فيها) وإن أرادوا بذلك كونهم كافرين باطنا وظاهرا فهو ممنوع
ولا دليل عليه بل الدليل قائم على إسلامهم ظاهرا كقوله ع أمرت أن أقاتل الناس حتى
يقولوا لا إله إلا الله وقد تقدم نبذة من ذلك **المبحث الثالث** في أن الإنسان في زمان (مهلة)
النظر إذا أراد أن يعرف الله تعالى به فإن المعارف الخمسة نظرية هل هو كافر أو مؤمن جزم السيد
الشريف المرتضى رضي الله عنه بكفره واستشكل بعضهم والظاهر أن محل النزاع فيمن لم يسبق
اعتقاده بما يوجب الكفر فإنه في زمان مهلة النظر الحق بالنظر فيه مع بقاء ذلك الاعتقاد لا ريب
في كفره بل النزاع فيمن هو في أول مراتب التكليف إذا وجه نفسه إلى النظر في تحقيق الحق ولما يترجح
عنده الحق فهذا أن هل هو كافر في مدة النظر إلى أن يعتقده ولم يكن معتقدا لما يوجب الكفر
بل هو متردد حتى يرجح عنده شيء ليعتقده وكذا من سبق له اعتقاد ما يوجب الكفر ثم (ورجع إلى) رجع عنه

[illegible]

في ان الانسان في زمان النظر هل هو كافر ام مؤمن

الى الشك بسبب نظره في تحقيق الحق ولما يترجح عنده الحق فهذان هل هما كافران في مدة النظر ام لا اقول لما تقدم من تعريف الكفر بانه عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا يقتضي الحكم بكفرهما حالة النظر لصدق عدم الايمان عليهما في تلك الحالة وهذا مشكل جدا لانه يقتضي الحكم بكفر كل احد اول كمال العقل الذي هو اول وقت التكليف بالمعرفة لانه اول وقت امكان النظر اذ النظر قبله لا عبرة به ويقتضي ان يكون من ادركه الموت في تلك الحالة مخلدا في جهنم ولا يخفى بعد ذلك عن حكمة الله تعالى وعدله ولزوم اما تكليف ما لا يطاق ان عذبه على ترك الايمان حيث لم يتيسر له وقت يمكن تحصيله فيه قبل الموت كما هو المفروض او الظلم الصرف ان لم يكن يقدر على ذلك تعالى الله عن ذلك اذا لم يسبق له اعتقاد ما يوجب الكفر كما هو المفروض ايضا ليكون التعذيب عليه بل يلزم من ذلك القدح في صحة تعريف الكفر اللهم الا ان يدعى ان مثل هذا النوع من الكفر لا يبعد تعذيب صاحبه لكن لا يلزم منه القدح في صحة تعريف الكفر بذلك الا الاجماع على ان كل كافر مخلد في النار وليس يبعد التزام ذلك وان يكون المراد من الكافر المخلد من كان كفره عن اعتقاد فيكون الاجماع مخصوصا بمن عدا الاول ان قلت ان لم يكن هذا الشخص من اهل النار يلزم ان يكون من اهل الجنة اذ لا واسطة بينهما في الاخرة على المذهب الحق فيلزم ان يخلد في الجنة من لا ايمان له اصلا كما هو المفروض وهو مخالف لما انعقد عليه الاجماع من ان غير المؤمن لا يدخل الجنة قلت يجوز ان يكون ادخاله الجنة تفضلا من الله تعالى كالاطفال ويكون الاجماع مخصوصا بمن كلف بالايمان ومضت عليه مدة كان يمكنه تحصيله فيها فقصر واقول ايضا الذي يقتضيه النظر ان هذا الشخص لا يحكم عليه بكفر ولا بايمان في زمان النظر حقيقة بل تبعا كالاطفال فانه لم يتحقق له التكليف التام ليخرج عن حكم الاطفال فهو باق على ذلك الى ان يمضي عليه زمان يمكن فيه النظر الواصل الى الايمان لكن هذا انما يتم فيمن لم يسبق له كفر كمن هو في اول بلوغه اما من سبق له اعتقاد الكفر ثم رجع عنه الى الشك فيتم فيه

اما الخاتمة ففيها مباحث

منها الاول في تعيين زمان التكليف بالمعارف الالهية اعلم ان المتكلمين حددوا وقت التكليف

[illegible]

بالمعرفة بالتمكن من العلم بالمسائل الاصولية حيث قالوا في باب التكليف ان المكلف يشترط
كونه قادرا على ما كلف به مميزا بينه وبين غيره مما لم يكلف به متمكنا من العلم بما كلف به
اذ التكليف بدون ذلك محال والظاهر ان هذا الامر يتوقف على تحقق البلوغ الشرعي باحدى
العلامات المذكورة في كتب الفروع بل قد يكون قبل ذلك بسنين او بعده كذلك بحسب
مراتب الادراك قوة وضعفا وذكر بعض فقهائنا ان وقت التكليف بالمعارف الالهية
هو وقت التكليف بالاعمال الشرعية الا انه يجب اولا بعد تحقق البلوغ والعقل المسارعة
الى تحصيل المعارف قبل الاتيان بالاعمال اقول هذا غير جيد لانه يلزم منه ان يكون
الاناث اكمل من الذكور لان الانثى مخاطب بالعبادات عند كمال التسع اذا كانت عاقلة فتخاطب
بالمعرفة ايضا عند ذلك والصبي لا يبلغ عند كمال التسع بالاحتلام ولا بالانبات على
ما جرت به العادة فلا يخاطب بالمعرفة وان كان مميزا عاقلا لعدم خطابه بالعبادات فتكون
اكمل منه استعدادا للمعارف وهو بعيد عن مدارك العقل والنقل ومن ثم ذهب بعض العلماء
الى وجوب المعرفة على من بلغ عشرا عاقلا ونسب ذلك الى الشيخ ابي جعفر الطوسي قدس سره
وايضا هذا الامر ينافي ما هو الحق من ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لا سمعا الا انا لو قلنا
ان المعرفة لا تجب الا بعد تحقق البلوغ الشرعي الذي هو مناط وجوب العبادات الشرعية
لكنا قد اوجبنا المعرفة بالشرع لا بالعقل لان البلوغ المذكور انما علم من الشرع وليس في العقل
ما يدل على ان وجوب المعرفة انما يكون بعد البلوغ المذكور فلو وجبت عنده لكان الوجوب
معلوما من الشرع لا يقال العقل لا يدرك العقل انما دل على وجوب المعرفة في الجملة دون تحديد
وقته والشرع انما دل على تحديد وقت الوجوب وجوب المعرفة (وهو غير الوجوب) فلا يلزم كون الوجوب شرعيا
لانا نقول لا نسلم ان في الشرع ما يدل على تحديد وقت وجوب المعرفة ايضا بل انما دل على
تحديد وقت العبادات فقط نعم دل الشرع على تقدم المعرفة على العبادات في الجملة وهو اعم من تعيين
وقت المتقدم فلا بد له من علة وايضا الامر لكون العقل يدل على وجوب المعرفة في الجملة من دون

اطلاعه على وقت الوجوب انه لا ريب انه يلزم من الحكم بوجوبها كونها واجبة في وقت الحكم والحاصل
انه يلزم من الحكم بوجوبها الا بعد العلم بوقت وجوبها فالوقت كما انه ظرف لها فهو ظرف للوجوب لا يمكن العلم
ايضا وتوضيحه ان العبد متى لاحظ هذه النعم عليه وعلم ان هناك منعما انعم بها عليه وجب على
نفسه شكره عليها في ذلك الوقت خوفا من ان يسلبه اياها لو لم يشكره وحيث انه لم يعرفه بعد يجب
على نفسه النظر في معرفته في ذلك الوقت ليمكنه شكره فقد علم انه يلزم من وجوب المعرفة بالعقل
معرفة وقتها ايضا نعم ما ذكروه انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث ان وجوب المعرفة بالعقل
معرفة وقتها ايضا نعم ما ذكروه انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث ان وجوب المعرفة عندهم
سمعي فان قلت قوله رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ يشهد لاناطة تحديد وقت وجوب المعرفة
بالبلوغ الشرعي لان رفع القلم كناية عن رفع التكليف وعدم جريانه عليه الى الغاية المذكورة
فقبلها لا يكون مكلفا بشيء سواء كان عقليا ام لا قلت لا نسلم دلالته على ذلك بل انه دل
فانما يدل على ان البلوغ الشرعي غاية لرفع التكليف مطلقا وان كان عقليا فينفي الدليل
الدال على كون التكليف بالمعرفة عقليا سالما عن المعارض فانه يستلزم تحديد وقت وجوب المعرفة
بكمال العقل كما تقدمت الاشارة اليه والحاصل ان عموم رفع القلم مخصص بالدليل العقلي
وقد عرف العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية بانه قوة للنفس بها تستعد للعلوم
والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهذا
التفسير اختاره المحقق الطوسي ره وجماعة منهم والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان
والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامتها لان العلم انما يتبع العقل عند سلامتها
الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقيل انه ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح
وهذا التفسير اختاره القائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وقيل انه العلم ببعض
الضروريات المسمى بالعقل بالملكة واختاره العلامة التفتازاني وقريب من هذا التفسير
ما قيل انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات ولنذكر هنا

في بيان مراتب الادراك واقسام العقل

ما حققه العلماء في مراتب الادراك ليتضح معنى العقل بالملكة اعلم ان العقل كما يطلق على
ما هو مناط التكليف كما ذكرناه يطلق ايضا بالاشتراك اللفظي على ما ليس مناطا فيطلق على
الجوهر المقابل للنفس والمراد به المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته وفعله ويطلق على النفس
اي الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعله باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا ويطلق على نفس مراتبها ايضا وعلى قواها في تلك المراتب كذلك وبيان ذلك ان
للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي باستفاضتها عنها ما تستكمل به من التعقلات
قوة تسمى عقلا نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره كالا بالاختيار
قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وله ايضا اربع مراتب على ان هذا الكمال الذي يحصل للبدن بسببها
في الحقيقة يعود اليها لان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل اما مراتب النظري فهي ان
كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس
للادراك يسمى عقلا هيولانيا لتشبهها بها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع الصور المستعدة
فتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا ولا شيء منها مناطا للتكليف
والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا
بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات النظرية
راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها
بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل
جدا وهذه المرتبة اعني العقل بالملكة هي المشار اليها سابقا في كلام بعضهم انها العقل
الذي هو مناط التكليف اقول هذا القول مطبوع والقاعدة السابقة ترجع اليه فان
الانسان انما يعرف بها حسن الحسن وقبح القبيح كما ان استعداده للعلوم انما هو في
هذه المرتبة والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير
افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة بمحض مجرد الالتفات يسمى عقلا

بالفعل لشدة قربه من الفعل وإنما الكمال هو أن تحصل النظريات مشاهدة فيسمى
عقلاً مستفاداً لأنه استفيد من خارج أعني العقل الفعال الذي يخرج النفوس من القوة
إلى الفعل بما يفيدها من الكمالات على زعم الحكماء وعلى ما هو الحق لأنه استفيد من المبدأ
الأول واهب العقول والنفوس بقدرته واختياره فعلى هذا يكون العقل الهيولاني والعقل
بالملكة استعدادات لتحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداداً لاسترجاعه متى شاء واسترداده
فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لأن المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير
ملكة يقتدر بها على الاستحضار متى شاء فيتقدم عليه في البقاء لأن المشاهدة تزول بسرعة
وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها إلى مشاهدة المدرك مرة أخرى وهكذا
فمن نظر إلى التأخر في الحدوث جعل العقل بالفعل مرتبة رابعة ومن نظر إلى التقدم في البقاء
كما هو رأي ... يتصور بالقياس إلى
جعله مرتبة ثالثة واعلم أن العقل المستفاد يتصور بالقياس إلى جميع المدركات فيعتبر بأن يصير
جميعها حاضرة مشاهدة بحيث لا يغيب شيء منها أصلاً وهذا إنما يتصور في دار القرار ومنهم
من جوّز في هذه النشأة لأهل النفوس القوية القدسية فكأنهم لشدة انقطاعهم عن
الشواغل الدنيوية ونزوعهم عن العلائق البدنية وتعلقهم بأسباب الوصول إلى مشاهدة
جمال
كبرياء خالق البرية تجردت نفسهم عن جلابيب أبدانهم فشاهدوا معقولاتهم جميعاً دائماً
وأما مراتب العقل العملي فأولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية وثانيها
تهذيب الباطن من الملكات الرديئة بقطع آثار شواغلها عن التوجه إلى عالم الغيب وثالثها
بعالم الغيب وهي تجلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال
ما يحصل بعد الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية عن ملاحظة جلال الله تعالى و
جماله وقصر النظر على كماله حتى لا يرى لأحد قدرة في جنب قدرته الكاملة ولا علماً في جنب علمه
الشامل بل كل وجود وكمال لوجود إنما هو فائض عن جناب قدسه جود منه فلا يشتبه عليك
أن المرتبة الرابعة من النظري أعني العقل المستفاد المشاهد لجميع المعقولات فإنه يعتبر كذلك
بل الرابعة من العملي إذا حصلت حصل بسببها مشاهدة جميع المعقولات فهي متقدمة في الحدوث

[illegible]

في معنى الدليل الذي يحتاج اليه في تحقق الايمان

على هذا الفرد من العقل المستفاد واعلم ان هذه المراتب كما اتضح بيانها احد للمكلف انضح
به الطريق الى تكميل الايمان ايضا وخصوصا ذكر مراتب العمد الثاني في بيان معنى الدليل الذي
يكفي في حصول المعرفة المحققة للايمان عند من لا يكتفي بالتقليد في المعرفة اعلم ان الدليل بمعنى الدال
وهو لغة المرشد وهو الناصب للدليل كالصانع فانه نصب العالم دليلا عليه والذاكر له كالعالم
فانه دال بمعنى انه يذكر كون العالم دليلا على الصانع ويقال لما به الارشاد اي الاطلاع
على الصانع تعالى واصطلاحا هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كالنظر
في تقسيم الرطب في فصل الشتاء فان التامل فيه بوجه يفيد الظن بنزول المطر فيه وقيل انه ما
يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري فلا يشمل الامارة وهذان التعريفان للاصوليين
وقوله ما يمكن يشمل ما نظر فيه بالفعل واوجب المطلوب وما لم ينظر فيه بعد فالعالم دليل
النظر فيه دليل على وجود الصانع عند الاصوليين دون المنطقيين حيث عرفوه بانه
قول من قضايا يكون عنها قول اخر وهذا يشمل الامارة فالدليل عندهم انما يصدق على
القضايا المصدق بها حالة النظر فيها اي ترتيبها لانها الحالة التي يكون عنه او يلزم منها
قول اخر ويمكن ان يقال على اعتبار اللزوم لا يصدق الدليل على المقدمات حال ترتيبها
لان اللزوم لا يحصل عنده بل بعده اللهم الا ان يراد باللزوم اللغوي اي الاستتباع
ثم ان الذي يكفي اعتباره في تحقق الايمان من هذه التعاريف هو التعريف الثاني للاصوليين
لكن بعد النظر فيما يمكن التوصل به لا الاول لانه انما يفيد الظن بالمعارف الاصولية غير
كاف في تحقق الايمان على المذهب الحق ولا يعتبر في تحققه شيء من تعريف المنطقيين لان
العلم بترتيب المقدمات ونقضها على الوجه المعتبر عندهم غير لازم في حصول الايمان
بل اللازم من الدليل فيه ما تطمئن به النفس بحسب استعدادها ويسكن اليه القلب بحيث يكون
ذلك ثابتا مانعا من تطرق الشك والشبهة الى عقيدة المكلف وهذا يتفق كثيرا بملاحظة
الدليل اجمالا كما هو الواقع لاكثر الناس اولا يمكن ان يقال ان حصول العلم عن الدليل لا يكون

في معنى الدليل الذي يحتاج اليه في تحقق الايمان

الا بعد ترتيب المقدمات على الوجه التفصيلي المعتبر في شرائط الانتاج لحصوله في النفس و
ان لم يحصل الشعور بذلك الترتيب اذ ليس كلما انضبط النفس تشعر به اذ العلم بالعلم غير لازم
والحاصل ان الترتيب المذكور طبيعي لكل نفس ناطقة مركوز فيها وهذا معنى ما قالوه من ان
الشكل الاول بديهي الانتاج لقربه من الطبع فدل على ان في الطبيعة ترتيبا وطبوعا مفضيا اذا ترتب
عليه النفس حصل به العلم وح فالمعتبر في حصول العلم بالدليل ليس الا ما ذكره المنطقيون والخلاف
بينهم وبين الاصوليين ليس الا في التسمية لانهم يطلقون الدليل على نفس المحسوس كالعالم و
اهل المعقول لا يطلقونه الا على نفس المعقول كالقضايا المرتبة مع ان حصول العلم بالفعل
على الاصطلاحين يتوقف على ترتيب قضايا المعقولة وما نحن فيه من هذا القبيل فان حصول الايمان
بالفعل اعني التصديق بالمعارف الاربعة انما يكون بعد الترتيب المذكور فقولهم ان الدليل الاجمالي
كاف في الايمان لا يخلو عن مسامحة لما بيناه من ان الترتيب لا بد منه في النظر باسره وكانهم ارادوا بالاجمال
عدم الشعور بذلك الترتيب عدم العلم بشرائط الانتاج لا عدم حصول ذلك في النفس
والثاني هو المعتبر في حصول العلم دون الاول نعم الاول انما يعتبر في المناظرات ودفع المغالطات
ورد الشبهة والزام الخصوم وبه يتبين ما ذكرناه انك لا تجد في مباحث الدليل وتعريفه اشارة
الى انه قد يكون تفصيليا وقد يكون اجماليا وما يوجد في مباحث الايمان من انه يكفي فيه
الدليل الجملي فقد بينا المراد منه **الثالث** في بيان المعارف التي يحصل بها الايمان وهي خمسة
اصول **الاول** معرفة الله تعالى وتقدس المراد بها التصديق الجازم الثابت بانه تعالى
موجود ازلا وابدا واجب الوجود لذاته بمعنى ان وجوده تعالى مقتضى ذاته القديم من غير افتقار الى
علة في ذاته ووجوده فيكون وجوده القديم عين ذاته القديم اذ لو فرض عدم قدم ذاته ووجوده
خرج عن كونه واجب الوجود الى ممكن الوجود وقد فرضناه واجب الوجود هف والتصديق
بصفات جلاله ونعوت كماله التي هي صفاته الثبوتية وتنزيهه عما لا يليق بكبرياء ذاته من
صفات مخلوقاته التي يجب اعتقاد سلبها وقد اتفقت عبارات اهل الكلام في مقدار عددها

في وجوب المعرفة والتوحيد

واختلف اعتبار القوم في اعتبارها وعددها فجعلها المحقق الطوسي ره في تجريده ثمانية القدرة
والعلم والحيوة والارادة والادراك والكلام والصدق والسرمدية وجعلها بعضهم هذه ولكن
اعتبر موضع الادراك السمع والبصر ولم يعتبر الصدق واعتبر البقاء موضع السرمدية والاظهر
اولوية اعتبار الادراك فانه اعم من السمع والبصر وكانه لما راى ان معنى كونه مدركا انه
عالم بالمدركات اكتفى عنه بالعلم واثر ذكر السمع والبصر لورودهما في القرآن العزيز والادراك
وان ورد كذلك الا انه ورد خاصا بالابصار والغرض جعله صفة عامة واما عدم اعتبار
الصدق فلعله لمكان الاكتفاء عنه بذكر العلم فانه يرجع اليه بنوع من الاعتبار وجعلها العلامة
قدس سره في كثير من كتبه الكلامية ثمانية ايضا القدرة والعلم والحيوة والارادة والكراهة والادراك وانه قديم
ازلي باق ابدي وانه متكلم وانه صادق وزاد اعتبار الكراهة ومن اكتفى بذكر الارادة راى ان
الكراهة هي ارادة الترك ولذا عدهما العلامة واحدة وزاد اعتبار القدم والازلية والابدية
لانها تفصيل معنى السرمدية والتفصيل اولى من الاجمال خصوصا في مقام تعداد صفات الكمال
فان تعداد الثناء باربع صفات ابلغ منه بصفة تجمع معنى الاربع واما عدها واحدة فلرجوعها
الى معنى واحد وهو السرمدية وبالجملة فوجه الاقتصار على هذه الثمانية مع ان صفاته تعالى
كثيرة جدا ان الغرض بيان الصفات الذاتية الحقيقية وما عدا المذكورات اما اضافية محضة
كالخالق والرازق والحفيظ الى غير ذلك او يرجع الى المذكورات كما لا يخفى على انه يمكن ايضا
رد جميع الصفات الى القدرة والعلم فان الارادة والكلام يرجعان الى القدرة وما سواهما
الى العلم بل يمكن رد الجميع الى وجوب الوجود وعلى هذا فيمكن ان يقال يكفي في معرفة الله تعالى اعتقاد
وجوب وجوده وقدرته وعلمه بل اعتقاد وجوب وجوده وبالجملة فالحق ان صفاته تعالى اعتبارات
تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته تعالى الى غيرها او نظرا الى الآثار الصادرة عنه تعالى
فانه لما اوجد مقدورا واصدره اعتبر له تعالى قدرة كما في الشاهد وهكذا حين اوجد
هناك معلوما اعتبر له علم الى غير ذلك الا ان الذات المقدسة لا صفة له زائدة عليها

والا لزم كونه محلا لغيره ان قامت به وقيام صفته بغيره ان لم تقم به وكلاهما بديهي البطلان
وعدم قيامها بشيء بل بنفسها اظهر بطلانا فالكل راجع الى كمال الذات المقدسة وغناها
لكن لما كانت عقول الخلق متفاوتة في الاستعداد خفي انها تدرك كثرة عظمته من مطالعة
على كثرة صفاته الجميلة كما هو الواقع في الشاهد لوحظت هذه الصفات والاعتبارات
ليتوصل بها الخلق الى معرفة خالقهم على حسب استعدادهم ثم انه قد ينكشف عليهم بينها انوار
كبريائه عند الاحاطة بحقائقها وانها ليست الا اعتبارات فلا تعدد في الوجود الا ذاتا واحدة
واجبة مقدسة كما اشار اليه علي عليه السلام بقوله وتمام توحيده نفي الصفات عنه لشهادة
كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انها غير الصفة ح فلا حرج في اختلاف العبارات في
تعداد هذه الصفات فان الغرض منها تقريب معرفة الواحد تعالى الى افهام اهل التوحيد

الاصل الثاني التصديق بعدله اي بانه عادل والتصديق بحكمته اي بانه حكيم والمراد
بالعدل المنسوب اليه تعالى بحيث صار باعتباره عادلا ما قابل الظلم والجور ويكونه على
انه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب الذي اوجبه على نفسه تعالى من الالطاف الخفية والجلية
الى بريته ويترتب على اعتقاد كونه تعالى عادلا لا يفعل القبيح اعتقاد انه لا يرضى بما يصدر عنا
من القبائح مستندا الى قدرتنا واختيارنا وايجادنا الفعل بهما مع ارادتنا وان كانت القدرة
من فعل الله تعالى فانها التي فاعل الالة ليس فاعلا لما يصدر بواسطتها ويتفرع على عدم
اخلاله بالواجب تكليف المكلفين واثابة المطيعين وارسال الرسل وانزال الكتب مبشرين ومنذرين
واما الحكمة فيطلق على ترك القبيح الذي هو الاخلال بالواجب وعلى العلم بحقائق الامور وعلى
معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم وافضل العلوم العلم بالله تعالى واجل الاشياء
هو الله تعالى والله سبحانه لا يعرف كنه معرفته غيره وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو
الحكيم حقا العالم اجل الاشياء باجل علم والمراد بالحكمة في باب العدل المعنى الاول فهي داخلة
فيه وذكرها في مقابلة العدل حيث يقال عدله وحكمته اما لتجريد العدل عن معنى ترك القبيح

او لزيادتها

[illegible] ... وآله خير الانام اللهم صل عليه وسلم والسلام

او للازم منها

او لازم فيهما والمعنى الثاني فهي داخلة في العلم وبالمعنى الثالث علم خاص فوقه **الاصل الثالث**
التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبجميع ما جاء به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا
فيما علم اجمالا وليس ببعيد ان يكون التصديق الاجمالي بجميع ما جاء به كافيا في تحقق الايمان
وان كان المكلف قادرا على العلم بذلك تفصيلا لا يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من الشرائع للعمل
به واما تفاصيل ما اخبر به من احوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر
وعذابه والمعاد الجسماني والصراط والجنة والنار والميزان وتطاير الكتب مما ثبت مجيئه به تواترا
فهل التصديق بتفاصيله معتبر في تحقق الايمان صرح باعتباره جمع من العلماء والظاهر ان
التصديق به اجمالا كاف بمعنى ان المكلف لو اعتقد حقية كل ما اخبر به عليه السلام بحيث كلما ثبت عنده
جزئي منها صدق به تفصيلا كان مؤمنا وان لم يطلع على تفاصيل تلك الجزئيات بعد ويؤيد
ذلك ان اكثر الناس في الصدر الاول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل في الاول بل كانوا يطلعون
عليها وقتا فوقتا مع الحكم بايمانهم في كل وقت من حين التصديق بالوحدانية والرسالة بل هذا
حال اكثر الناس في جميع الاعصار كما هو المشاهد فلو اعتبر ذلك لزم خروج اكثر الناس عن الايمان
وهو بعيد عن حكمة العزيز الحكيم نعم العلم بذلك لا ريب انه من مكملات الايمان وقد يجب العلم به محافظة
على صيانة الشريعة عن الاندراس وتباعدا عن شبه المضلين وادخال ما ليس من الدين فيه فهذا
سبيل آخر لوجوبه لا لتوقف الايمان عليه وهو الظاهر وهل يعتبر في تحقق الايمان التصديق بعصمته
وطهارته وختمه الانبياء بمعنى لا نبي بعده وغير ذلك من احكام النبوات وشرائطها يظهر من كلام
بعض العلماء ذلك حيث ذكر ان من جهل شيئا من ذلك خرج عن الايمان ويحتمل الاكتفاء بما ذكرنا
من التصديق بها اجمالا **الاصل الرابع** التصديق بامامة الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم اجمعين
وهذا الاصل معتبر في تحقق الايمان عند الطائفة المحقة الامامية حتى انه من ضروريات مذهبهم
دون غيرهم من المخالفين فانه عندهم من الفروع ثم انه لا ريب انه يشترط التصديق بكونهم ائمة
يهدون بالحق ويجب الانقياد اليهم في اوامرهم ونواهيهم اذ الغرض من الحكم بامامتهم ذلك فلو

لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم ائمة التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس كما دلت عليه الادلة العقلية والنقلية والتصديق بكونهم منصوصا عليهم من الله تعالى ورسوله وانهم حافظون للشرع عالمون بما فيه صلاح اهل الشريعة من امور معاشهم ومعادهم وان علمهم ليس عن راي واجتهاد بل عن يقين تلقوه عمن لا ينطق عن الهوى خلفا عن سلف بانفس قدسية او بعضه لدني من لدن حكيم خبير وغير ذلك مما يفيد اليقين كما ورد في الحديث انهم عليهم السلام محدثون اي معهم ملك يحدثهم بجميع ما يحتاجون اليه ويرجع اليهم فيه او انهم يحصل لهم نكت في القلب بذلك على احد التفسيرين للحديث وانه لا يصح خلو العصر عن امام منهم والا لساخت الارض باهلها وان الدنيا تتم بتمامهم ولا يصح الزيادة عليهم وان خاتمهم المهدي صاحب الزمان ع وانه حي الى الان باذن الله تعالى ولغيره وادعية الفرقة المحقة الناجية بالفرج بظهوره ع كثيرة فهل يعتبر في تحقق الايمان ام يكفي اعتقاد امامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة فيه الوجهان السابقان في النبوة ويمكن ترجيح الاول بان الذي دل على ثبوت امامتهم دل على جميع ما ذكر خصوصا العصمة لثبوتها بالعقل والنقل وليس ببعيد الاكتفاء بالاخير على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في احاديثهم عليهم السلام فان كثيرا منهم ما كانوا يعتقدون انهم علماء ابرار يعرف ذلك من تتبع سيرهم واحاديثهم وفي كتاب ابي عمرو الكشي رحمه الله جملة مطلعة على ذلك مع ان المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء انهم كانوا يحكمون بايمانهم بل عدالتهم هل يكفي في كل شخص اعتقاد امامة من مضى منهم ع الى امام زمانه وان لم يعتقد امامة الائمة الباقين الذين وجدوا وانتهت الامامة اليهم بعد انقراضه الظاهر ذلك ايضا وفي كثير من كتب الاحاديث والرجال ما يشعر بذلك فليطلب منها والدليل انما يدل على وجوب اعتقاد امامة الاثني عشر بالنظر الى من تاخر زمانه عن تمام عددهم ع فلينتامل كيف وقد كانوا في كل زمان مخفيين مستترين مستورين ملتزمين للتقية في اكثر اوقاتهم لا يستطيعون اخبار خواصهم بامامتهم فضلا عن غيرهم تشهد بذلك كتب الرجال والاحاديث ايضا وحينئذ فلا بد من الاكتفاء بما ذكرناه والا لزم خروج اكثر

عصمتهم كما هو الظاهر من علمهم بالطهارة لا يعتقدون

شيعتهم عن الايمان وهو باطل واعلم ان من مشاهير الاحاديث بين العامة والخاصة وقد
اورده العامة في كتب اصولهم وفروعهم ان من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية
فنحن الحمد لله نعرف امام زماننا اسكتوا ولم يجدوا الى الجواب سبيلا وتشبث كلهم في ذلك فقالوا
بان امامهم القرآن العزيز وهؤلاء يحتج عليهم بان القرآن العزيز قد نطق بان الامام والمطاع
غيره حيث قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو سلم لهم ذلك للزمهم
اجتماع الامامين في زمان واحد وهو باطل بالاجماع منا ومنهم كما صرحوا به في كتب اصولهم وذلك
لان القرآن العزيز منذ رحلة النبي صلعم من الدنيا وقد حكموا بامامة الاربعة الخلفاء في وقت
وجود القرآن العزيز فيلزم ما ذكرناه وقائل ان الامويين والعباسيين كانوا ائمة بعد الخلفاء
الاربعة الماضين ثم استشكل هذا القائل الامر بعد هؤلاء المذكورين فهو ايضا ممن لا يعرف
امام زمانه فان قالوا ان الآية الكريمة دلت على ان كل ذي امر يجب طاعته واولوا الامر منكم
من الملوك موجودون في كل زمان فيكون الامام او من يقوم مقامه متحققا قلنا لهم اولا انكم
اجمعتم على عدم جواز تعدد الامام في عصر واحد فمن يكون منهم اماما ولا يمكنهم الجواب باختيار
واحد لانا نجد الامة مختلفة باختلافهم فان اهل كل مملكة يطيعون مليكهم مع اختلاف اولئك
الملوك فيلزم اجتماع الامة على الخطا وهو عدم نصب امام مطاع في الكل وهو باطل لان الامة
معصومة بالاجماع منهم ومنا بدخول المعصوم عندنا ولا يرد مثل ذلك علينا لان الامام عندنا
بنص الله تعالى ورسوله وعند وقفا لا بنصب الرعية والامام عندنا موجود في كل زمان وانما
غاب عنا خوفا او لحكمة مخفية وبركاته واثاره لم تنقطع عن شيعته في وقت من الاوقات وان لم
يشاهده اكثرهم فان الغرض من الامامة الاول لا الثاني وثانيا بان ما ذكرتم من الملوك
ظلمة جائرون لا يقومون بصلاح الرعية في الدنيا فضلا عن الدين وقد قال تعالى
عز من قائل لا ينال عهدي الظالمين اي لا تنال الظالمين ولايتي والامامة من اعظم الولايات
وبالجملة فقد شهد هؤلاء الجماعة على انفسهم بان ميتتهم جاهلية وكفى به ضلالة وسوء

وكل
دفعوا لم يعينه
احدهم للامامة ميتة
جاهلية مع انه غير اهل
الخلافة فانهم لو سئلوا
عن امام زمانهم
ح

عقلي نعوذ بالله من الردى واتباع الهوى وحيث انجر البحث الى هنا فلنبسط بعض القول في الامامة
اعلم ان اهل السنة اوجبوا الامامة كالامامية لكنهم حكموا بان وجوبها على الامة سمعي
لا عقلي وحكم المعتزلة والزيدية بان وجوبها على الامة عقلي لا سمعي وحكم الامامية
بان تعيين الامام واجب على الله تعالى لانها لطف واللطف واجب على الله تعالى اما انها لطف
فلان الناس اذا كان لهم رئيس عام يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا معه الى الصلاح
اقرب ومن الفساد ابعد ولا نعني باللطف الا ذلك واما انه واجب على الله تعالى فلان غرضه الذي هو الطاعة من العباد
لا يحصل الا به فلو لم يخلق اللطف فيهم ولهم لكان ناقضا لغرضه ونقض الغرض عبث تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وايضا هذا اللطف في الرئيس العام معلوم للعقلاء وبينة عليه الوجوه فانا
نجد انه متى تكثرت الرؤساء في عصر كثر الفساد واذا خلا الناس في قطر من الاقطار عن رئيس ظلم
بعضهم بعضا وانتشر الفساد بينهم والفتن ويؤيد ذلك ايضا ما روي عن علي عليه السلام قال لا تخلو الارض
من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مستورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته انتهى ووجود الامام
لطف من الله تعالى وقد فعله سبحانه وانما كان هذا اللطف واجبا على الله تعالى لان ايجاد امام
يكون عام الرياسة والشريعة اقرب الى الصلاح في امور معاشهم ومعادهم وابعد عن الفساد
فيهما بسبب وجوده وعصمته وليس مقدورا للعباد لخفائها عنهم خصوصا العصمة فلا بد ان يكون
المعين له هو الله سبحانه وظهوره وتصرفه لطف اخر وهو واجب على العباد لانه موقوف على
تمكينهم وقد اخلوا به حيث اخافوه لسوء اختيارهم لغيره ودفع يده عن التصرف الذي كان ينبغي له
واما اهل السنة فقد استدلوا على وجوب الامام سمعا على العباد بوجوه منها الحديث من
مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ومنها ان الشارع امر باقامة الحدود
وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة
الاسلام ومن المعلوم ان كل ذلك لا يتم الا بوجود رئيس عام وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب ومنها ان في نصب الامام استجلاب منافع كلية لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى

[illegible]

وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل المشاهدات
واما الكبرى فضرورية ايضا ومنها ما عده معظمهم في هذا المطلب اجماع الصحابة حتى جعلوا
ذلك من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم فقد روي انه لما توفي النبي صلعم
خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا
من كل جانب فقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام
اقول اما الدليل الاول فانا نقول بموجبه لكنه لا يدل على ما ادعوه من كون وجوب نصب الامام
سمعيا بل ان دل فانما يدل على ان من مات ولم يعرف امام زمانه الذي يثبت امامته
زمانه والثبوت اعم من كونه سمعيا فلا يدل على مدعاهم بل غاية دلالته على ان ميتة هؤلاء
ميتة جاهلية من حيث لا امام لهم معروف عندهم بعد الائمة التابعين كما تقدمت الاشارة
اليه هذا شان من ضل عنه ما كان يعتبره ينطق لسانا بالحق مع ضلال القلب عن الهدى واما
الثاني فلا يتم الاستدلال به على مذهبهم لانه مبني على ان مقدمة الواجب واجبة المبني على
منع جواز تكليف ما لا يطاق المبني على الحسن والقبح العقليين وهم لا يقولون به ان قلت لعل
غرضهم بذلك الزام الخصم فيكون دليلا جدليا لا برهانيا قلت هذا مع كونه خلاف الظاهر
من مقام استدلالهم على هذا المطلب فهو منقلب عليهم اذ جميع ما ذكروه من اقامة الحدود وسد
الثغور وتجهيز الجيوش وغيرها لا ريب في كونها الطافا في حفظ بيضة الاسلام وتقوية شوكته
وحيث علم الشارع قصورنا على القيام بها لاختلاف آرائنا وطلب كل منا الرياسة على ذلك
لنفسه مع قصور كل منا عن ذلك علما وعملا وجب عليه تعالى ان ينصب لذلك شخصا يقوم بجميع
ذلك كاملا في العمل والعلم دينا ودنيا ليجتمع الناس عليه وينقادوا له في جميع ذلك اذ لا يعلم
الناس من يصلح لذلك منهم الا بتوفيق من الله سبحانه على لسان نبيه او معجز يظهره على يد من يعلم
صلاحيته لذلك تنفيذا وهذان الامران لم يعثر على غير علي عليه السلم واولاده الاحد عشر فان النص بالامامة

في المعارف التي يتحصّل بها الإيمان

عليهم قد نقله شيعتهم تواترًا معنويًا بل لفظيًا جليًا وغيرهم وجملة منه جليلة في كتب المنكرين لذلك
على وجه لا يمكنهم إنكاره ولا إخفاؤه وإنما تأوّلوا بعضه بما يضحك الثكلى عجزًا منهم وكلًّا وأمّا
كراماتهم ومعاجزهم الدالة على استحقاقهم لذلك وأنهم أهله دون غيرهم فقد ملأت الخافقين
من الفريقين وخصوصًا كتاب الصفوة لابن الجوزي مع مسند أحمد بن حنبل وصحاحهم الستة فإن تنزّلنا
قد اشتملت على هذه الجملة وقد عثر عليها نقاد الحق فأظهروها ناطقة بالصدق بيّنًا فلو نظرت في
صحف مكرمة بأيدي سفرة كرام بررة فمنها كتاب الطرائف للسيد الجليل النبيل فريد العصر وأعجوبة
الدهر الزاهد النقيب السيد علي بن طاوس الحسني ومنها عمدة الفاضل المتبحر ابن البطريق ومنها كتاب
الخرائج للفاضل المحقق ابن هبة الله الراوندي ومنها كتاب ابن طلحة وهو من علمائهم وأمثال ذلك كثيرة
فعلم من ذلك دليلهم كان عليهم لا لهم لفضل ما شهدت به الأعداء وقد ظهر من ذلك الجواب عن
الثالث على أنا لو وطئنا النظر عن ذلك بعون الكبرى قلنا إن أردت الوجوب الشرعي منعناه وإن أردت
العقلي سلّمناه وهو المطلوب فهذان الدليلان لا دلالة للأشعرية فيهما تجدّدًا بما أمكن كونهما دليلين
للمعتزلة في بادي الرأي وبالاضداد لنا قد لا دلالة لأحد الفريقين فيهما بل هما دليلان للإمامية كما حرّرناه
وأمّا الرابع الذي يعتمدونه ويصولون به فالجواب وهنه بل وهنه كيف وأجلاء الصحابة وأشرافهم
كعلي والحسنين كانوا غائبين عن ذلك مشتغلين بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله مع جمع كثير من الصحابة غيرهم
وعدم موافقتهم لهم كسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد رضي الله عنهم
والزبير أيضًا كان من المخالفين على بيعتهم وهذا أمر معلوم متواتر نقله من المخالف والمؤالف فلم يتحقق
لهم دعوى الإجماع والاتفاق في الاتفاق بل إنما تحقق بذلك حرمانهم الفوز بسعادة تغسيل الرسول ص
وتجهيزه حيث لم يكونوا لذلك أهلًا فإن زعموا أنا نريد انعقاد الإجماع في ثاني الحال حيث اتفق الكل
بعد ذلك على خلافة أبي بكر قلنا إن أردتم الاتفاق عن رغبة واختيار منعناه كيف ومن المعلوم
أن عليًا ع كان لا يزال يتظلم من منع القوم به وخلافهم عليه وكتاب نهج البلاغة مشحون بذلك و
انقطاع أبي عبد الله سلمان الفارسي إليه في جميع أحواله وأوقاته وكذلك أبو ذر والمقداد

وخلافهم على ابي بكر وصاحبيه من المعلوم ايضاً كما تشهد به السير والآثار والنقلة الاخبار فلا يعتبر
عاقل بما زينه حب الدنيا وزخارفها الفانية لهؤلاء الغفلة الذين اتبعوا اهوائهم وآراء
اسلافهم فضلوا واضلوا عن سواء السبيل وحيث راى كثير من علمائهم ان الاسناد الآن بالاجماع
لم يتم نظراً الى ما ذكرناه وتحققه عندهم عدلوا الى القول بان الامامة تثبت باختيار واحد
من المسلمين وان كان فاسقاً ويجب على الباقين اتباعه في ذلك ولو جبراً وممن صرح بذلك من
علمائهم المتعصبين محمد بن ابي بكر الاصفهاني اذ ذكر في كتاب القند رداً على اعتراضات الامامية عليهم
في الامامة وغيرها وانت خبير بان مثل هذا العدول لما كان من غير دليل بل من الفاسد الى الافسد
اتسعت به دائرة الاعتراض وضاقت على هؤلاء مسالك الانفصال اذ يتوجه لهم كما نقض ابي بكر كم
من اختاره فقد وثق الله العلي لعلي من اختاره قبل اختيار صاحبكم كالحسنين وسلمان وابي
ذر والمقداد وغيرهم فالترجيح معنا فماذا يقولون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلاً
وما حديث ابي بكر فعلى تقدير تسليمه لا يدل على مدعاهم ايضاً لان قول الحاضرين لكنا ننظر
كما يحتمل النظر في السمعيات يحتمله في العقليات فلم يدل على وجوبها سمعاً وقد علم من هذه الملة
ان هؤلاء القوم بعد خلو الاربعة لم يعرفوا لهم اماماً مع انهم يوجبون الامامة في كل زمان كما
اقتضته ادلتهم خصوصاً حديث من مات فالامة مشتركة في الاجماع على الخطأ حيث لم تنصب
لها اماماً في كل زمان بعد الخلفاء فانه ينافي ما نقلوه عن النبي لا تجتمع امتي على الخطأ
وجعلوه من امتن ادلة الاجماع ويمكن الجواب من هذا بان الاخلال بنصب امام ليس من الكل
بل بعضهم يريد نصبه لكن الباقون لا يوافقون فلم يتحقق الاجماع على الخطأ واما لزوم كون
ميتتهم جاهلية فلا مخلص عنه الا بالاعتراف بامامة المهدي ع وانه موجود الى الآن فاعتبر يا مكلف

الاصل الخامس المعاد الجسماني اتفق المسلمون قاطبة على اثباته وذهب الفلاسفة الى
نفيه وقالوا بالروحاني والمراد من الاول اعادة البدن بعد فنائه الى ما كان عليه قبله لنفع دائم
او ضر دائم او منقطع يتعلقان به وذهب جمع من الاشاعرة الى ان المراد منه هو اعادة مثل البدن

في المعاد الجسماني

لا هو نفسه هو ضعيف لما سيأتي واعلم ان العقل لا يستقل باثبات المعاد البدني كما استقل
باثبات الصانع تعالى ووحدته بل انما ثبت على وجه يقطع العقل بوقوعه بمعونة السمع وقد
ذكر المحقق الطوسي قدس سره لذلك ادلة الاول ان الله تعالى وعد المكلفين بايصال الثواب على الطاعة
بعد الموت وتوعد بالعقاب على المعصية كذلك ولا يمكن ذلك الا بعد الموت فيجب الانتهاء بالوعد
والوعيد والا لزم الكذب على الصادق تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر
والنواهي فيجب عليه تعالى البعث بمقتضى حكمته لايصال الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية و
والا لكان ظالما تعالى عن ذلك وتقدس والفرق بين الدليلين ظ حيث ان اللازم عن الاول الكذب
وعن الثاني الظلم وهذان الدليلان لا يقول بهما الاشاعرة لابتنائهما على الحسن والقبح العقليين و
وان الوعد واجب على الله تعالى وقد تقدم الثالث ان المعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلعم
مع كونه امرا ممكنا وقد اخبر الصادق بوقوعه فلا بد منه اما انه ممكن فلان المراد به جمع الاجزاء
المتفرقة التي لم تعدم بالكلية بحيث يعود البدن الى ما كان وهو ممكن بالضرورة ولانا نعلم بالضرورة
ايضا ان الاعادة مثل الايجاد ابتداء لانها ايجاد ثان فلزم ان تصح الاعادة والا لاختلف حكم
المثلين في اللوازم فلا يكونان مثلين وهو باطل بالضرورة والثلثة ولان الاعادة لو امتنعت
لكان امتناعها اما لنفسها او لمهية البدن او للازمهما او لامر خارج غير لازم والاربعة المتقدمة
تشترك في امتناع الايجاد ابتداء ايضا وهو ظاهر واما الامر الخارج فاما ان يختص بحال الاعادة
او لا يختص فان لم يختص وجب استحالة الوجود ابتداء لان النسبة اليه في الحالين واحدة وان
الامر الخارج ممكن الزوال فبزوال الامتناع الذي كان بسببه فتصح الاعادة وان اختص به فاختصاصه
به اما لنفسه او لغيره فيعود الكلام السابق فيلزم التسلسل واما ان الصادق اخبر بوقوعه فلما ورد
في القرآن العزيز من الايات الدالة على ذلك على وجه لا يقبل التأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون

من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وهذه الايات الكريمة كما تدل على
المعاد البدني تدل ايضا على نفس البدن لا مثله على ما ذهب اليه بعض وقوله كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد
عليهم ايديهم وارجلهم وايضا هذه تدل على ان المعاد نفس البدن وقوله وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله وما من طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله
ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقوله تعالى فمن اوتي كتابه بيمينه
وقوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
الاية وقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى
وترى الناس سكارى وما هم بسكارى وقوله تعالى يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه وقوله
تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقوله يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا وقوله يوم تسود
وجوه وتبيض وجوه وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة الى غير ذلك من الايات البينات
وحيث تبين بما ذكرنا ان المعاد البدني من ضروريات الدين وجب على كل مكلف التصديق
والايمان به والا لخرج عن ربقة الايمان وضل في تيه الكفر والطغيان نعوذ بالله منه ثم اعلم
ان منكري المعاد البدني ذكروا شبها على عدم امكانه فمن اعظمها انه لو اكل الانسان
انسانا حتى انه صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل او اكله حيوان كذلك وكل الانسان ذلك
حيوان قد يختلف حاله من الهزال والسمن وعكسه يطبع في احدهما وبعصي في الاخر فلو اعتبر البدن
في هذه المواضع لزم ان يعاقب المطيع ويثاب العاصي وهو محال فالمعاد البدني محال واجيب عن
ذلك بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء على
الاطلاق وح فلا يعاد الجزء الماكول مع الاكل لانه كان زائدا على اجزاء الاصلية بل انما يعاد
مع بدن الماكول ان كان مما يعاد وكذا يقال في الجزء السمين ان كان فلا اطلاع به لا يعاد حتى

وقوله تعالى فاولئك يقرؤن كتابهم

بعذاب الهزيل بقدر استحقاقه ثم تعاد السمين بعد ذلك ليثاب مع الهزيل على انه يمكن ان يقول
بل يعادان معا لكن يعذب الجزء العاصي ويجعل بردا وسلاما على الطايع كما جعلت على ابرهيم
واما عذاب القبر نعوذ بالله تعالى منه وما يتبع المعاد مما دل عليه السمع ايضا كالحساب
والصراط والميزان وتطاير الكتب ودوام عقاب الكافرين في النار ودوام نعيم المؤمن في الجنة
فلا ريب انه يجب التصديق بها اجمالا لاتفاق الامة عليها وتواتر السمع المتواتر فمنكرها خارج
عن الايمان اما التصديق بتفاصيلها ككون الحساب على صفة كذا والميزان هل هو ميزان
حقيقية ام كناية عن العدل الى غير ذلك من التفاصيل التي طريقها الاحاد فالظاهر ان الجهل
بها غير مخل بالايمان وكذا كون جهنم نعوذ بالله منها تحت الارض وكون الجنة فوق السماء نسئل
الله تعالى ان يجعلنا واباءنا وذرياتنا واهل حزانتنا واخواننا المؤمنين والمؤمنات من
اهلها وسكانها من غير ان يبتلينا على ذلك بعذاب بعفو الله سبحانه ولطفه ومنه وبمنه مع محمد
واله الطاهرين ومع الذين انعم الله عليهم اجمعين ورحم الله من نظر الى ما من الله سبحانه علينا
بجمعه في هذا الكتاب بعين الحقيقة والانصاف وتكلف بتحقيقه عينه عن طريق الاعتساف وزاده الله
تعالى وايانا به وبما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله تصديقا وايمانا وقد اتفق الفراغ من تاليفها حيله الله
مألوفا سحر ليلة الاثنين ثامن شهر ذي قعدة الحرام سنه اربع وخمسين وثمانماة على
يد العبد الذليل الجاني المقصر محمد بن العلي زين الدين بن احمد العاملي
تجاوز الله عنهم وعن جميع المؤمنين والمؤمنات وعمن دعا
لهم بالمغفرة بالنبي واله الطاهرين
آمين رب العالمين
قد تمت هذه النسخة الشريفة على يد الاقل الطلاب في كتاب زين العابدين خوانساري الاصل وفي
المسكن اللهم اغفر له ولوالديه ١٣١٢

بسم الله الرحمن الرحیم

مخفی نماناد که رساله اسرار الصلوة که از تصنیفات زین الملة والدین شهید ثانی است کما ینبغی
که ما شنیدیم در این باب بر رشته تحریر نیامده بلکه اینچه علماء اخلاق رضوان الله علیهم اجمعین
در این باب نگاشته اند خوشه چینی از این خرمن فضل شده و چون که از جهت نشر انتفاع از قبل
از این نوبت متحلی بحلیه انطباع شده بود ولی بسبب کثرت اغلاط و ناملتئمی مطبوع
طباع عالیه نگردیده و این اقل خدام العلماء چون در مقام طبع این رساله
برآمده و نسخه مصححه بتصحیح و تحشیه باشه جناب
مستطاب علام فهام عمدة العلماء الاعلام
جناب شریعتمآب آخوند ملا عبد الرسول
بیدگلی و آرانی [illegible]
طبع در ضمن این رساله
مطبوع عبرآمد امید
انکه در
نظر اهل نظر و بصیرت مقبول و مرغوب افتد بانی و ساعی این عمل را بدعای خیر یاد نمایند الاحقر
محمد الحسینی

بسعی و اهتمام جناب مستطاب افتخار
الحاج و عمدة التجار الحاج
شیخ رضا تاجر کتابفروش

از خوانندگان این کتاب التماس دعا دارم
طهرانی تمام یافت
١٣١٥

... بمعنائه

... وموضعها

... وتفاوت مراتب العبادات في قبول الطوالع
الانوار من مطالع الاسرار وفتح بمفاتيح الغيوب اقفال القلوب عمن شاء واختار ورفع حجب
السرائر وجلا ابصار البصائر وفهمها الاشارات ورفع الاستار فدهشت في مبادي اشراق
نوره الاحداق والانظار والصلوة على نبيه وحبيبه ومعدن سره محمد نبي المختار وعلى آله الائمة
الابرار وصحبه الاخيار صلوة دائمة بدوام الليل والنهار وبعد فان روح السعادة
وبهجتها وروح العبادة وصحتها وموجب تلقيها بايدي القبول والاحسان ومضاعفة الثواب
بها في دار الجنان والتسبب بها الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والانتساب
بها الى عالم الملكوت والملائكة المقربين وملتقى الفيض من عالم الغيب والشهادة وايجاب القليل
منها لعظيم الزيادة انما يتم بالاقبال بالقلب في افعالها وحركاتها وسكناتها على الله تعالى والتفكر
في اسرارها وتقلب النفس في حالاتها حسب اختلاف اوضاعها واطوارها فانها تارة صلة و
اخلاص وانقطاع واختصاص وتارة تكبير لله تعالى وتمجيد وثناء وتحميد وتارة دعاء وابتهال

واحرى خضوع وتسافل بحضرة ذى الجلال والعزة خشوع وتململ على التراب بين يدى رب الارباب وتارة تجديد لعهد بكلمة التوحيد والمقر بالاسلام وتذكير بالعهد القديم الماخوذ على الانام وتارة تحية للمقربين بحضرته بلفظ السلام الى غير ذلك من تلك الحقائق التى تظهر للمصلى المتفكر الصادق ومن ثم كانت الصلوة ناهية عن الفحشاء موجبة للقرب والزلفى كما نطق به القرآن الحكيم ووردت به الاخبار عن النبى وآله عليهم افضل الصلوة واكمل التسليم وحينئذ فلا بدّ للمكلف المستيقظ من الاقبال بقلبه عليها والتفكر فى اسرارها والتادب بآدابها والا كانت بمنزلة الجسد من غير روح والشجر من غير ثمرة والعمل من غير غاية وقد ذكرنا فى هذه الرسالة نبذة من اسرارها ونبذة من آدابها واكثرها قد وردت به النصوص عن اهل الخصوص عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات وبمراعاتها يترقى العامل من ميدان جهلها الى معارج الاسرار والتجليات وهذه الامور وان كانت متفرقة فى تضاعيف النصوص وفى كلام الكاملين من العلماء العاملين لكن لا يكاد يجتمع اطرافها الا عند قليل من الاماجد ولا يطلع على معادنها الا واحد بعد واحد فشاركتهم فى مثوبتها بجمع اطرافها ومبانيها وتهذيب مبانيها وتقريب معانيها وجعلتها مع ذلك معززة للرسالتين الشريفتين اللتين اشتملت احديهما على واجبات الصلوة وهى الالفية والاخرى على مندوباتها وهى النفلية وهذه على اسرارها القلبية وسمّيتها بالتنبيهات العلية على وظائف الصلوة القلبية ورتبتها بترتيب الفاتحة على مقدمة وفصول ثلثة وخاتمة

اما المقدمة فتشتمل على ثلثة مطالب **الاول** فى تحقيق معنى القلب الذى ينبغى احضاره فى اوقات العبادات وفى تحقيق تفاوت مراتب العبادات فى الدرجات **اعلم** ان القلب يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الايسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفى باطنه تجويف وفى ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح ومعدنه وهذا المعنى من القلب موجود للبهائم بل للميت وليس هو المراد فى هذا الباب ونظائره والمعنى الثانى لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة هى المعبر عنها بالقلب تارة وبالنفس اخرى وبالروح ثالثة وبالانسان

ايضا

أيضاً وهي المدرك العالم العارف وهو المخاطب والمطالب والمعاتب ولها علاقة مع القلب الجسماني
وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته وأن تعلقه به يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف
بالموصوفات أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة أو تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك يخرج عن غرض
الرسالة وحيث يطلق القلب في الكتاب والسنة فالمراد منه هذا المعنى الذي يفقه ويعلم وقد يكنى
عنه بالقلب في الصدر كما قال الله تعالى فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وذلك
لما عرفت من العلاقة الواقعة بينها وبين جسم القلب فإنها وإن كانت متعلقة بسائر البدن مستعملة
له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الأول بالقلب كأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها
ولذلك شبه بعض العلماء القلب بالعرش والصدر بالكرسي بالنسبة وأراد به أنه مملكته والمجرى الأول
لتدبيره وتصرفه فهما بالنسبة إليه كالعرش والكرسي بالنسبة إلى الله تعالى ولا يستقيم هذا التشبيه
إلا من بعض الوجوه كما لا يخفى وهذا المعنى من القلب في الجسد بمنزلة الملك وله فيه جنود وأعوان و
أضداد وأوصاف وله قبول للإشراق والظلمة كالمرآة الصافية التي تقبل انطباع الصور والأشكال
المقابلة لها وتقبل الظلمة والانطفاء والفساد والبعد عن الاستعداد لذلك بسبب العوارض الخارجية المنافية لجوهرها
وربما وصل إشراقه واستنارته إلى حد يحصل فيه تجلية الحق وتنكشف فيه حقيقة الأمر المطلوب
وإلى مثل هذا القلب الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله إذا أراد الله بعبد خيراً جعل له واعظاً من قلبه وبقوله ع
من كان له من قلبه واعظ كان عليه من الله حافظ ومثال الأمر المؤمن الواصل إلى البالغة له
من الاستنارة وقبول الإشراق ومثاله دخان مظلم يتصاعد إلى المرآة ولا يزال يتراكم عليه مرة
بعد أخرى إلى أن يسود ويظلم ويصير بالكلية محجوباً عن الله تعالى وهو الطبع والرين اللذان أشار
الله تعالى إليهما في قوله أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون وربط
عدم السماع والطبع بالذنوب كما ربط السماع بالتقوى في قوله واتقوا الله واسمعوا واتقوا الله ويعلمكم الله وقال
تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فمهما تراكمت الذنوب طبع على القلب فعند ذلك
يعمى عن إدراك الحق وصلاح الدين ويتهاون بالآخرة ويستعظم أمر الدنيا ويصير مقصور همهم

عليه واذا قرع سمعه من الاخرة وما فيها من الاخطار دخل من اذن وخرج من اخرى ولم يستقر
في القلب ولم يحركه الى التوبة والتدارك وهذا هو معنى سواد القلب بالذنوب كما نطق به
القران والسنة كما في قوله ص قلب المؤمن اجرد فيه سراج يزهر وقلب الكافر اسود منكوس و
قول الباقر ع ان القلوب ثلثة قلب منكوس لا يعي شيئا من الخير وهو قلب الكافر وقلب فيه نكتة
سوداء فالخير والشر فيه يختلجان فايهما كانت منه غلبه غلب عليه وقلب مفتوح فيه مصابيح
تزهر لا يطفأ نوره الى يوم القيمة فانظر الى قوله ع لا يطفأ نوره الى يوم القيمة فان هذا حكم
نور القلب بالمعنى الثاني لانه باق وان خرب البدن بخلاف الاول كما حققوا في موضع اخر وروى
زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فاذا اذنب ذنبا
خرج في تلك النكتة نكتة سوداء فان تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى في الذنوب زاد ذلك
السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى البياض لم يرجع صاحبه الى خير ابدا وهو قول الله عز
وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وقال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم
طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فاخبر ان جلاء القلب يحصل بالذكر و
ان المتقين هم المتذكرون فالتقوى باب الذكر والذكر باب الكشف والكشف باب الفوز الاكبر
واعلم ان القلب مثاله مثال الحصن والشيطان عدو يريد ان يدخل الحصن ويملكه ويستولي
عليه ولا يقدر على حفظ الحصن من العدو الا بحراسة ابواب الحصن ومداخله ومواضع ثلمه
فينبغي الاهتمام بمعرفة ذلك وتفصيله مما يطول الكلام فيه ويخرج عن الغرض والامر
الجامع له الاقبال على الله تعالى وتخيل انك واقف بين يديه فان لم تكن تراه فانه يراك كما
ورد في الخبر فاذا شعرت استشعرت وتحققه وعملت به انسدت الابواب دون وساوس اللعين واقبل
القلب على الله تعالى وتفرغ للعبادة وقد روي عن النبي ص ان العبد اذا اشتغل بالصلوة
جاءه الشيطان وقال له اذكر كذا اذكر كذا حتى يضل الرجل ان يدري كم صلى ومن ههنا ظهر لك
ان مجرد التلفظ بالذكر باللسان ليس هو الزاجر للشيطان بل لا بد معه من عمارة القلب بالتقوى

ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون [illegible] ... لا يقصرون ... صافي ١٢

وتطهر

ونظائرها من الصفات المذمومة التي هي اعوان ابليس وجنوده والا فالذكر من اقوى مداخل الشيطان وكذلك غيره من العبادات ولذلك قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فخصص ذلك بالمتقين وتامل انت في منتهى ذكرك وعباداتك وافضل اعمالك وهو الصلوة فليلحظ كالعيان مراقبة قلبك اذا كنت في الصلوة كيف تتجاذبه الشياطين في الاسواق والبساتين وحساب المعاملين وجواب المعاندين وغيرهم وكيف تمر بك في اودية الدنيا ومهالكها حتى انك لا تتذكر ما نسيته من فضول الدنيا الا في صلوتك ولا تزدحم الشياطين على قلبك الا اذا صليت فلا جرم لا تطرد عنك الشيطان بمجرد صورة العبادة وان تأديتها الواجب عليك وخرجت عن عهدة الامر الالهي بل لا بد في دفعه مع ذلك من اصول التخلي واصلاح الباطن من الرذائل التي هي اعوانه وجنوده والا لم يزد الا ضررا كما ان الدواء قبل الاحتماء لا يزيد المريض الا مرضا والما وبعد ذلك يتصف بالفضائل ويصير قلبه قابلا للاذكار مشفقا من التفريط والاهمال قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب فاجعل هذه العلامة بينك وبين استقامة قلبك واتباعه وفقنا الله واياك على بساط الاستقامة بمحمد واله ولنقتصر من بحث القلب على هذا القدر مناسبة للاختصار

المطلب الثاني في الاستشهاد على ما ينبغي من احضار القلب في حال العبادة سيما الصلوة التي هي عمود الدين وراس الاعمال قال الله تعالى الذين هم في صلوتهم خاشعون وقال تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ذمهم على الغفلة عنها مع كونهم مصلين لا لانهم سهوا عنها وتركوها وقال تعالى والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة اي يفعلونه في حال وجل قلوبهم والاتصاف بالوجل حالة العمل مستلزم لحضور القلب على اتم وجه وقال النبي صلى الله عليه وآله الصلوة ميزان من وفى استوفى وقال صلى الله عليه وآله اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وقال صلى الله عليه وآله في فضل اتمامها ان الرجلين من امتي يقومان في الصلوة وركوعهما وسجودهما واحد وان ما بين صلوتيهما ما بين السماء والارض وقال صلى الله عليه وآله اما يخاف الذي يحول وجهه في الصلوة ان يحول الله وجهه وجه حمار وقال صلى الله عليه وآله من صلى ركعتين

لم يحدّث فيهما نفسه بشيء من الدنيا غفر الله له ذنوبه وعنه صلى الله عليه وآله من حبس نفسه في
صلوة فريضة فاتمّ ركوعها وسجودها وخشوعها ثم مجّد الله عز وجل وعظّمه وحمده حتى يدخل
وقت صلوة فريضة اخرى لم يقطع بينهما كتب الله له كاجر الحاج المعتمر وكان من اهل علّيّين وعنه
صلى الله عليه وآله انّ من الصلوة لما يقبل نصفها وثلثها وربعها وخمسها الى العشر وانّ منها
لما تلفّ كما يلفّ الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها وانما لك من صلوتك ما اقبلت عليه بقلبك
وعن ابي جعفر عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا قام العبد المؤمن في صلوته
نظر الله اليه او قال اقبل الله عليه حتى ينصرف واظلّته الرحمة من فوق راسه الى افق السماء
(الترديد من الراوي عن الامام ع لا من الامام ع)
والملئكة تحفّه من حوله الى افق السماء ووكّل الله به ملكا قائما على راسه يقول ايها المصلّي
لو تعلم من ينظر اليك ومن تناجي ما التفتّ ولا زلت من موضعك ابدا وقال الصادق عليه السلم
لا تجتمع الرغبة والرهبة في قلب الا وجبت له الجنة فاذا صلّيت فاقبل بقلبك على الله عز وجل فانه
ليس من عبد مؤمن يقبل بقلبه على الله عز وجل في صلوته ودعائه الا اقبل الله عليه بقلوب
المؤمنين وايّده مع مودّتهم ايّاه بالجنة وعن ابي حمزة الثمالي قال رايت علي بن الحسين عليهما السلم
يصلّي فسقط رداؤه عن منكبه فلم يسوّه حتى فرغ من صلوته قال فسئلته عن ذلك فقال ويحك
اتدري بين يدي من كنت انّ العبد لا يقبل منه صلوة الا ما اقبل فيها بقلبه فقلت جعلت
فداك هلكنا فقال كلّا انّ الله يتمّ ذلك بالنوافل وعن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر وابي
عبد الله عليهما السلم انهما قالا انما لك من صلوتك ما اقبلت عليه فيها فان اوهمها كلّها او غفل
عن ادابها لفّت فضرب بها وجه صاحبها وروى زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال اذا قمت في الصلوة
فعليك بالاقبال على صلوتك فانما لك منها ما اقبلت عليه بقلبك ولا تعبث فيها بيدك
ولا براسك ولا بلحيتك ولا تحدّث نفسك ولا تتثاءب فيها ولا تتمطّ الحديث وروى الحلبي عن
ابي عبد الله عليه السلم قال اذا كنت في صلوتك فعليك بالخشوع والاقبال على صلوتك فانّ
الله تعالى يقول والذين هم في صلوتهم خاشعون وعنه عليه السلم قال كان علي بن الحسين عم

في اعتبار خضوع القلب في العبادة

اذا قام الى الصلوة تغيّر لونه فاذا سجد لم يرفع راسه حتى يرفض عرقا وكان عم اذا قام في الصلوة كانه ساق شجرة لا يتحرك منه الا ما حركت الريح منه وعن ابي جعفر عليه السلم قال انّ اول ما يحاسب العبد الصلوة فان قبلت قبل ما سواها انّ الصلوة اذا ارتفعت في وقتها رجعت الى صاحبها وهي بيضاء مشرقة تقول حفظتني حفظك الله واذا ارتفعت في غير وقتها بغير حدودها رجعت الى صاحبها وهي سوداء مظلمة تقول ضيّعتني ضيّعك الله كما ضيّعتني وعن الفضيل بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال والله ليأتي على الرجل خمسون سنة وما قبل الله منه صلوة واحدة فاي شيء اشدّ من هذا والله انكم لتعرفون من جيرانكم واصحابكم من لو كان يصلّي لبعضكم ما قبلها منه لاستخفافه بها انّ الله عزّ وجلّ لا يقبل الا الحسن فكيف يقبل ما يستخفّ به وعن ابي الحسن الرضا ان امير المؤمنين صلوات الله عليه كان يقول طوبى لمن اخلص لله العبادة والدعاء ولم يشغل قلبه بما ترى عيناه ولم ينس ذكر الله بما تسمع اذناه ولم يحزن صدره بما اعطى غيره وروى سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله عم في قول الله عزّ وجلّ ليبلوكم ايّكم احسن عملا قال ليس يعني اكثر عملا ولكن اصوبكم عملا وانّما الاصابة خشية الله تعالى والنيّة الصادقة ثم قال الابقاء على العمل حتى يخلص اشدّ من العمل والعمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه احد الا الله عزّ وجلّ والنيّة افضل من العمل الا وانّ النيّة هي العمل ثم تلا قوله عزّ وجلّ قل كلّ يعمل على شاكلته يعني على نيّته وبهذا الاسناد قال سألته عن قول الله عزّ وجلّ الا من اتى الله بقلب سليم قال السليم الذي يلقى ربّه وليس فيه احد سواه وقال كلّ قلب فيه شكّ او شرك فهو ساقط وانّما ارادوا الزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للآخرة وعن ابان بن تغلب قال كنت صلّيت خلف ابي عبد الله عليه السلم بالمزدلفة فلمّا انصرف التفت اليّ فقال يا ابان الصلوة الخمس المفروضات من اقام حدودهنّ وحافظ على مواقيتهنّ لقى الله ولا عهد له ان شاء عذّبه وان شاء غفر له والاخبار في ذلك كثيرة فلنقتصر على هذا القدر واعلم انه قد استفيد منها انّ قبول الصلوة موقوف على الاقبال بالقلب عليها والالتفات عمّا سوى الله فيها وانّ قبولها يوجب قبول ما سواها من الاعمال الخ فالاهتمام

هذه الصفة امر مهم والغفلة عنها خسارة عظيمة وانحطاط قوي وغفلة وتيه حيث يداب
نفسه في الطاعة ويقوم بها اناء الليل واطراف النهار ثم لا يجد بذلك ثمرة ولا يستفيد به فائدة
قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون
صنعا خصوصا اذا ضم الى ذلك ما روي ان الصلوة اذا لم يشتد شاعرها كانها انا مقلد
فيلبسها رعله فنسئل الله تعالى ان يمن علينا من فضله العميم بدوام الاقبال وقبول الاعمال
المطلب الثاني في بيان الدواء النافع في حضور القلب اعلم ان المؤمن لا بد ان يكون معظما
لله وخائفا له وراجيا منه ومستحيا من تقصيره فلا ينفك عن هذه الاحوال بعد ايمانه وان كانت
قوتها عنده بقدر قوة يقينه فانفكاكه عنها في الصلوة لا سبب له الا تفرق الفكر وتقسم الخاطر
وغيبة القلب عن المناجاة والغفلة عن الصلوة ولا يلهي عن الصلوة الا الخواطر الواردة
الشاغلة فالدواء في احضار القلب هو دفع تلك الخواطر ولا يدفع الشيء الا بدفع سببه وسبب
تواردها الخواطر اما ان يكون امرا خارجا او امرا في ذاته باطنا اما الخارج فما يقرع السمع او يظهر
للبصر فان ذلك قد يختطف الهم حتى يتبعه ويتصرف فيه ثم يجر منه الفكر الى غيره ويتسلسل
ويكون الابصار سببا للافكار ثم يصير بعض تلك الافكار سببا للبعض الاخر ومن قويت نيته
وعلت همته لم يلهه ما يجري على حواسه ولكن الضعيف لا بد ان يتفرق به فكره فعلاجه قطع
هذه الاسباب بان يغض بصره او يصلي في بيت مظلم او لا يترك بين يديه ما يشغل حسه ويقرب
من حائط عند صلوته حتى لا تتسع مسافة بصره ويحترز من الصلوة على الشوارع وفي المواضع
المنقوشة المصنوعة وعلى الفرش المزينة ولذلك كان المتعبدون يتعبدون في بيت صغير
مظلم سعته بقدر ما يمكن الصلوة فيه ليكون ذلك اجمع للهم وينبغي ان لا يعدل الى غض
العينين ما وجد السبيل الى القيام بوظيفة النظر وهي جعله قائما الى موضع سجوده وغيره من
الامور المعلومة شرعا فان تعذر القيام بها مع فتحهما فالغض اولى لان الفائت من وظيفة
الصلوة وصفتها بتقسم الخاطر اعظم منه مع الاخلال بوظيفة النظر وليحضر وليخطر بباله عند نظره

في الترغيب قال النبي صلعم ان العبد [illegible] الصلوة اذا اداها كاملة [illegible] فان نقصت [illegible] كله [illegible] قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا [illegible] الصلوة [illegible] ينظر [illegible] فان [illegible] وان لم [illegible] علمه

في الدواء النافع لحضور القلب

١٠٨٧٨

الى موضع سيحضره انه واقف بين يدي ملك عظيم يراه ويطلع على سريرته وباطن قلبه فان
كان هو لا يراه وان كان لم توجه لشيء لا يكون الا توجه القلب وجمع الراس مثال ومضاها بالتبع
والله يخاف انه لا يظهر قلبه ان يطرده عن بابه بكرمه ويسلبه عن مقام خدمته ويبعده عن
جناب قدسه مقدس حضرته وكيف يليق بالعبد ان يقف بين يديه تسبيه وتولية ظهره ويجعل
فكره في غير ما يطلبه منه لا ينبغي ان هذا العبد مستحق للخذلان مستوجب للحرمان في الشاهد
الخسيس والقياس البعيد فكيف في المقصد الاصلي والملك الحقيقي وقد ورد في الحديث ان
الله لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم فهذا وامثاله تجتمع الهمة ويحضر القلب
وينحصر بالنظر الى الامور الحادثية واما الاسباب الباطنية فانها اشد فان من تشعبت به
الامور في اودية الدنيا لم ينحصر فكره بل لا يزال يطير من جانب الى جانب وغض البصر
لا يغنيه فان ما وقع في القلب كاف في الشغل فهذا طريقه ان يرد النفس قهرا الى فهم ما يقرئه
في الصلوة ويشغلها عن غيره ويعينه على ذلك ان يستعد له قبل التحريم بان يجدد على نفسه ذكر الاخرة
وموقف المناجاة وخطر المقام بين يدي الله تعالى وهول المطلع ويفرغ قلبه قبل التحريم بالصلوة
عما اهمه فلا يترك لنفسه شغلا يلتفت اليه خاطره فهذا طريق تسكين الافكار فان كانت لا يسكن
هايج افكاره بهذا الدواء المسكن فلا ينجيه الا المسهل الذي يقمع مادة الداء من اعماق العروق
وهو ان ينظر في الامور الشاغلة الصارفة له من احضار القلب فلا شك انها تعود الى مهماته
وانها انما صارت مهمة لشهواته فيعاقب نفسه بالنزوع عن تلك الشهوات وقطع تلك العلائق
وكل ما يشغله عن صلوته فهو ضد لدينه وجند لابليس عدوه فامساكه اضر عليه من اخراجه فيتخلص
عنه باخراجه وقد روي ان بعضهم صلى في حائط له فيه شجرة فاعجبه طاير في الشجرة يلتمس مخرجا
فاتبعه نظره ساعة لم يدر كم صلى فجعل حائطه صدقة ندما ورجاء للعوض عما فاته وهكذا
كانوا يفعلون قطعا لمادة الفكر وكفارة لما جرى من نقصان الصلوة وكان بعضهم اذا فاتته
صلوة في جماعة احيى تلك الليلة واخر صلوة المغرب حتى طلع كوكبان فاعتق رقبتين وكان

فيتخلص

[illegible]

الاخر

الآخرة وكما أن الفجر لا يعتق رقبة كل ذلك مجاهدة للنفس ومناقشة لها في الغفلة عما فيه حظها
فهذا هو الدواء القامع لمادة العلة ولا يغني عنه ما ذكرناه من التلطف بالتسكين والرد
إلى فهم الذكر فينفع في الشهوات الضعيفة والهمم التي لا تشغل إلا حواشي القلب فأما الشهوة القوية
المرهقة فلا ينفع فيها التسكين بل لا تزال تجاذبها وتجاذبك ثم تغلبك وتنقضي جميع صلواتك
في شغل المجاذبة ومثاله رجل تحت شجرة أراد أن يصفو فكره فكانت أصوات العصافير تشوش عليه
فلم يزل يطيرها بخشبة هي بيده ويعود إلى فكره فتعود العصافير فيعود إلى التنفير بالخشبة فقيل
له إن أردت الخلاص فاقلع الشجرة فكذلك شجرة الشهوة إذا استعلت وتفرعت أغصانها انجذبت
إليها الأفكار انجذاب العصافير إلى الأشجار وانجذاب الذباب إلى الأقذار والشغل يطول في
دفعها فإن الذباب كلما ذب آب ولأجله سمي بالذباب فكذا الخواطر فهذه الشهوات كثيرة
وقلما يخلو العبد عنها ويجمعها أصل واحد وهو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة وأساس كل
نقصان ومنبع كل فساد ومن انطوى باطنه على حب الدنيا حتى مال إلى شيء منها لا ليتزود منها ولا
ليستعين بها على الآخرة فلا يطمعن في أن يصفو له لذة المناجاة في الصلاة فإن من فرح بالدنيا
فلا يفرح بالله وبمناجاته وإن كانت الدنيا قرة عينه انصرف لا محالة إليها همته وهمة الرجل مع قرة
عينه ولكن مع هذا فلا ينبغي أن يترك المجاهدة ورد القلب إلى الصلاة وتقليل الأسباب الشاغلة
وأما من كانت الدنيا معه وليس هو معها وإنما يتصرف فيها حسب أمر الله تعالى ويستعين بها على طاعة
الله ويتزود منها إلى الآخرة وهمته مجتمعة فيها ينبغي ويجعلها من أسباب الكمال ومقدماته فلا
بأس عليه فقد قال صلى الله عليه وسلم نعم العون على تقوى الله الغنى إلا أن ذلك محل الغرور وموضع تلبيس إبليس عليه
لعنه الله فليتبين المستعد عند ذلك ولا يزال يراجع عقله ويمتحن قلبه حذرا من أن يدخل عليه
الخطر والكدر وهو لا يشعر ولا برهان على ذلك أقوى من الوجدان فهذا هو الدواء ولمرارته
استبشعه أكثر الطباع وبقيت العلة مزمنة وصار الداء عضالا حتى إن الأكابر اجتهدوا
أن يصلوا ركعتين لا يحدثون فيهما أنفسهم بأمور الدنيا فعجزوا عن ذلك فإذا لا مطمع فيها

لامثالنا ولئن تسلم من الصلوة شطرها او ثلثها عن الوسواس فتكون ممن خلطوا عملا صالحا و
اخر سيئا وعلى الجملة فهمة الدنيا وهمة الاخرة في القلب مثل الماء الذي يصب في قدح مملو بالخل
فبقدر ما يدخل من الماء يخرج من الخل ولا يجتمعان فتدبر هذه الجملة وفقك الله وايانا الى رشادنا
واوقفنا على مناهج السداد فهذا ما يتعلق به الغرض من المقدمة **الفصل الاول** في المقدمات
وهي واجبة ومندوبة فالواجبة الطهارة وازالة النجاسة وستر العورة والمكان الذي يصلي
فيه والوقت والقبلة والمندوبة كثيرة كالمسجد والاذان والاقامة والتوجه بست تكبيرات ولكل
واحدة من هذه المقدمات وظائف قلبية واسرار خفية يطلع عليها بصفاء العقل وخضوع
القلب وما نذكره من الوظائف كالمدرج الى الزيادة والمرقاة الى غيره من دقائق العبادة **اما**
الطهارات فليستحضر في تكليفه بها بغسل الاطراف الظاهرة وتنظيفها لاطلاع الناس
عليها ولكون تلك الاعضاء مباشرة للامور الدنيوية منهمكة في الكدورات الدنية فلان
يطهر مع ذلك قلبه الذي هو موضع نظر الحق فانه لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم
ولانه الرئيس الاعظم لهذه الجوارح والمستخدم لها في تلك الامور المبعدة عن جنابه تعالى
وتقدس اولى واحرى بل هذا التنبيه واضح على ذلك وبيان شاف على ما هنالك وليعلم من تطهير
تلك الاعضاء عند الاشتغال بعبادة الله تعالى والاقبال عليه والالتفات عن الدنيا بالقلب
والحواس لتلقي السعادة في الاخرة ان الدنيا والاخرة ضرتان كلما قربت من احديهما بعدت
عن الاخرى فلذلك امر بالتطهير من الدنيا عند الاشتغال والاقبال على الاخرة وامر في الوضوء
بغسل الوجه لان التوجه والاقبال بوجه القلب على الله تعالى به وفيه اكثر الحواس الظاهرة التي
هي اعظم الاسباب الباعثة على مطالب الدنيا فامر بغسله ليتوجه به وهو خال من تلك الادناس
ويترقى بذلك الى تطهير ما هو الركن الاعظم في القياس ثم امر بغسل اليدين لمباشرتهما
اكثر احوال الدنيا الدنية والشهوات الطبيعية ثم بمسح الراس لان فيه القوة الفكرية التي يحصل
بواسطتها القصد الى تناول المرادات الطبيعية وتنبعث الجوارح الى الاقبال على الامور الدنيوية

في اسرار الطهارة ومعناها

المانع من الاقبال على الآخرة السنية ثم بمسح الرجلين لان بهما يتوصل الى مطالبه ويتوسل الى
تحصيل مآربه على نحو ما ذكر في باقي الاعضاء حتى يسوغ له الدخول في العبادة والاقبال عليها
فائزا بالسعادة وامر في الغسل بغسل جميع البشرة لان ادنى حالات الانسان واشدها تعلقا
وتمسكا بالملكات الشهوية حالة الجماع وموجبات الغسل والجميع بدنه مدخل في تلك الحالة
ولهذا قال صلى الله عليه وآله ان تحت كل شعرة جنابة فحيث كان جميع بدنه بعيدا من المرتبة العلية
منغمسا في اللذات الدنية كان غسله اجمع من اهم المطالب الشرعية ليتأهل لمقابلة الجهة
الشريفة والدخول في العبادة المنيفة ويبعد عن القوى الحيوانية واللذات الدنياوية
ولما كان للقلب من ذلك الحظ الاوفر والنصيب الاكثر كان الاشتغال بتطهيره من الرذائل
والتوجهات المانعة من درك الفضائل اولى من تطهير تلك الاعضاء الظاهرة عند اللبيب
العاقل وامر في التيمم بمسح تلك الاعضاء بالتراب عند تعذر غسلها بالماء الطهور وضعا
لتلك الاعضاء الرئيسة وهضما لها بتلقيها باثر تربة الخسيسة وهكذا بخطرات القلب اذا
لم يكن يمكن تطهيره من الاخلاق الرذيلة وتحليته بالاوصاف الجميلة تلبثه في مقام الهضم والازرا
وسيقه لبساط الذل والاعتضا عسى ان يطلع عليه مولاه الرحيم وستاره الكريم وهو منكسر
متواضع فيهب نفحة من نفحات نوره اللامع فانه عند القلوب المنكسرة كما ورد في الاثر فترقى
من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب لك الاقبال فتلافى ما سلف من الاهمال ومن الاسرار
الواردة في الاثر من نظائر ذلك قول الصادق عليه السلام اذا اردت الطهارة فتقدم الى الماء تقدمك
الى رحمة الله تعالى فان الله قد جعل الماء مفتاح قربته ومناجاته ودليلا الى بساط خدمته وكما
ان رحمته تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهرة يطهرها الماء لا غير قال الله تعالى
وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال عز وجل
وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون فكما احيى به كل شيء من نعيم الدنيا كذلك بفضله
ورحمته جعل حيوة القلوب بالطاعات وتفكر في صفاء الماء ورقته وطهوره وبركته ولطيف

امتزاجه بكل شيء وفي كل شيء واستعمله في تطهير الاعضاء التي امرك الله بتطهيرها واتِ
بآدابها في فرائضه وسننه فان تحت كل واحدة منها فوائد كثيرة اذا استعملتها بالحرمة انفجرت
لك عين فوائده عن قريب ثم عاشر خلق الله تعالى كامتزاج الماء بالاشياء يؤدي الى كل
شيء حقه ولا تتغير عن معناه معتبرا لقول رسول الله ص مثل المؤمن الخالص كمثل الماء ولتكن
صفوتك مع الله تعالى في جميع طاعاتك كصفوة الماء حين انزله من السماء وسماه طهورا
وطهر قلبك بالتقوى واليقين عند طهارة جوارحك بالماء وفي علل ابن شاذان عن الرضا ع
انما امر بالوضوء ليكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار وعند مناجاته اياه مطيعا له
فيما امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس وتزكية الفؤاد للقيام
بين يدي الجبار وانما وجب على الوجه واليدين والراس والرجلين لان العبد اذا قام بين يدي
الجبار فانما ينكشف عن جوارحه ويظهر ما وجب فيه الوضوء وذلك انه بوجهه يسجد ويخضع وبيده
يسأل ويرغب ويرهب ويتبتل وبراسه يستقبل في ركوعه وسجوده وبرجليه يقوم ويقعد
وامر بالغسل من الجنابة دون الخلاء لان الجنابة من نفس الانسان وهي شيء يخرج من جميع جسده
والخلاء ليس هو من نفس الانسان انما هو غذاء يدخل من باب ويخرج من باب واما ازالة النجاسة
فالكلام فيها نحو الكلام في الطهارة في التذكير بتطهير القلب من نجاسة الاخلاق ومساويها
فانك اذا امرت بتطهير ظاهر الجلد وعن القشر وبتطهير الثياب وهي بعيد من ذاتك فلا تغفل
عن تطهير لبك الذي هو ذاتك وهو قلبك فاجتهد له تطهيرا بالتوبة والندم على ما فرط و
تصميم العزم على ترك العود في المستقبل وطهر بها باطنك فانه موضع نظر المعبود وتذكر بتخليك
لقضاء الحاجة نقصك وحاجتك وما تشتمل عليه من الاقذار وما في باطنك وانت تزين
ظاهرك للناس والله تعالى مطلع على خبث باطنك وخبث حالك واشتغل باخراج نجاسات الباطن والاخلاق
الداخلة في الاعماق المفسدة لك على الاطلاق لتستريح نفسك عند اخراجها ويسكن قلبك من
دنسها ويخف لبك من ثقلها وتصلح للوقوف على بساط الخدمة والتاهل للمناجاة والانس

في اسرار ازالة النجاسة

ما ظهر منك فلا بد ان يظهر عليك ما بطن لان الطبيعة تظهر ما يكن فيها فتفتضح بما ستره
عن الناس كما يفعل الله بكل مدلس قال الصادق ع سمّي المستراح مستراحاً لاستراحة النفس (النفوس) من
اثقال النجاسات واستفراغ الكثافات والقذر فيها والمؤمن يعتبر عندها ان الخالص من حطام
الدنيا كذلك تصير عاقبته فيستريح بالعدول عنها وتركها ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها ويستنكف
عن جمعها واخذها استنكافه عن النجاسة والغائط والقذر ويتفكر في نفسه المكرمة في حال كيف
تصير ذليلة في حال ويعلم ان التمسك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين وان الراحة في
هوان الدنيا والفراغ من التمتع بها وفي ازالة النجاسات من الحرام والشبهة فيغلق عن نفسه باب الكبر
بعد معرفته اياها ويفر من الذنوب ويفتح باب التواضع والندم والحياء ويجتهد في اداء اوامره
واجتناب نواهيه طلباً لحسن المآب وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكف عن
الشهوات الى ان يتصل بامان الله في دار القرار ويذوق طعم رضاه فان المعول ذلك وما
عداه لا شيء واما ستر العورة فاعلم ان معناه تغطية مقابحك عن ابصار الخلق فان ظاهر
بدنك موضع نظر الخلق فما بالك في عورات باطنك ومقابح سرائرك التي لا يطلع عليها الا ربك
فاخطر تلك المقابح ببالك وطالب نفسك بسترها وتحقق انه لا يستر عن عين الله سبحانه وانما
يسترها ويكفرها الندم والحياء والخوف فتستفيد باحضارها في قلبك انبعاث جنود الخوف
والحياء من مكامنها فتذل به نفسك ويستكين تحت الخجلة قلبك وتقوم بين يدي الله
تعالى قيام العبد المجرم المسيء الآبق الذي ندم فرجع الى مولاه ناكساً رأسه من الحياء والخوف
قال الصادق عليه السلام ازين اللباس للمؤمنين لباس التقوى وانعمه الايمان قال الله تعالى
عز وجل يقول ولباس التقوى ذلك خير واما اللباس الظاهر فنعمة من الله يستر بها عورات بني آدم وهي
كرامة اكرم الله بها عباده من ذرية آدم ع ما لم يكرم غيرهم وهي للمؤمنين آلة لاداء ما افترض الله
عليهم وخير لباسك ما لا يشغلك عن الله عز وجل بل يقربك من شكره وذكره وطاعته
ولا يحملك فيها على العجب والرياء والتزين والمفاخرة والخيلاء فانها من آفات الدين ومورثة

في اسرار ستر العورة

في اسرار ستر العورة

القسوة في القلب واذا لبست ثوبك فاذكر ستر الله تعالى عليك ذنوبك برحمته والبس باطنك بالصدق
كما البست ظاهرك بثوبك وليكن باطنك في ستر الرهبة وظاهرك في ستر الطاعة واعتبر بفضل الله
عز وجل حيث خلق اسباب اللباس لستر العورات الظاهرة وفتح ابواب التوبة والانابة لتستر بها العورات
الباطنة من الذنوب واخلاق السوء ولا تفضح احدا حيث ستر الله عليك اعظم منه واشتغل
بعيب نفسك واصفح عما لا يعنيك حاله وامره واحذر ان تفني عمرك بعمل غيرك ويتجر براس مالك
غيرك وتهلك نفسك فان نسيان الذنوب من اعظم عقوبة الله تعالى في العاجل واوفر اسباب
العقوبة في الآجل وما دام العبد مشتغلا بطاعة الله ومعرفة عيوب نفسه وترك ما يشين في
دين الله فهو بمعزل عن الآفات غائص في بحر رحمة الله عز وجل يفوز بجواهر الفوائد من الحكمة
والبيان وما دام ناسيا لذنوبه جاهلا لعيوبه راجعا الى حوله وقوته لا يفلح اذا ابدا واما
المكان فاستشعر في ضميرك انك كانك بين يدي الملك الجبار تريد مناجاته والتضرع اليه والتماس رضاه
ونظره اليك بعين الرحمة فانظر مكانا يصلح لذلك كالمساجد الشريفة والمشاهد المطهرة
مع الامكان فان الله تعالى جعل تلك المواضع محل الاجابة ومظنة لقبوله ورحمته ومعدنا للرضا
ومغفرته على مثال حضرة الملوك الذين يجعلونها وسيلة لذلك فادخلها ملازما للسكينة
والوقار مراقبا للخشوع والانكسار سائلا ان يجعلك من خواص عباده وان يلحقك بالمخبتين
منهم وراقب الله كانك على الصراط جائز وكن مترددا بين الخوف والرجاء وبين القبول والطرد
فيخشع حينئذ قلبك ويخضع لبك فتناهل لان تفيض عليك الرحمة وتسالك بها العاطفة
وترعاك عين العناية قال الصادق عم اذا بلغت باب المسجد فاعلم انك قصدت ملكا عظيما لا
يطأ بساطه الا المطهرون ولا يؤذن لمجالسته الا الصديقون فهب القدوم الى بساط خدمة
الملك هيبة الملك فانك على خطر عظيم ان غفلت واعلم انه قادر على ما يشاء من العدل والفضل
معك وبك فان عطف عليك بفضله ورحمته قبل منك يسير الطاعة واجزل لك عليها
ثوابا كثيرا وان طالبك باستحقاق الصدق والاخلاص عدلا بك حجبك ورد طاعتك

وان كثرت وهو فعال لما يريد واعترف بعجزك ونقصك وانكسارك وفقرك بين يديه فانك
قد توجهت للعبادة له والمواجهة بين يديه ولتخل قلبك عن كل شاغل يحجبك عن ربك فانه لا يقبل
الا الاطهر والاخلص فان ذقت حلاوة مناجاته ولذة من مخاطباته وشربت بكاس رحمته و
كراماته من حسن اقباله واجاباته فقد صلحت لخدمته فادخل فلك الاذن والامان والا فقف
وقوف مضطر قد انقطع عنه الحيل وقصر عنه الامل وقضى عليه الاجل فاذا علم الله من قلبك
صدق الالتجاء اليه نظر اليك بعين الرافة والرحمة واللطف والعطف ووفقك لما يحب ويرضى
فانه كريم مجيب يحب الكرامة لعباده المضطرين اليه قال الله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه
ويكشف السوء واما الوقت فاستحضر عند دخوله انه ميقات جعله الله تعالى لك لتقوم فيه بخدمته
وتتاهل للمثول في حضرته والفوز بطاعته والتطهر على ثيابك السرور وعلى وجهك البهجة عند
دخوله لكونه سببا لقربك ووسيلة الى فوزك فاستعد له بالطهارة والنظافة ولبس الثياب
الصالحة للمناجاة كما تتاهب عند القدوم على ملك من ملوك الدنيا وتلقاه بالوقار والسكينة
والخوف والرجاء فان الرحمة عميمة والفضل قديم والاخذ والاستدراج مخوف والطرد عند التقصير
متوقع فكن بين ذلك قواما والزم الخشوع والخضوع والذل والانكسار فانه تعالى عند الموصوف
بذلك ومثل في نفسك لو ان ملكا من ملوك الارض وعدك بان يمكنك في وقت معين من
خواصه القائمين بين يديه ببعض خدمته ويخاطبك وتخاطبه على طريق الانبساط والانس في
مخاطباتك وتطلب منه ما تحتاج اليه من مهماتك ويجعلك عنده من مقربي العباد ويخلع عليك
خلعة سنية بين الاشهاد ويجعل ذلك الى مدة طويلة وغاية بعيدة مع انه لا يؤثر ذلك في
حظك عند الله تعالى بل يرديه اما كنت منتظرا ذلك الوقت تعمل اهبته وتهتم له قبل اوانه وتفرح
بقربه فضلا عن دخوله وتزيد بهجتك وسرورك عند وصوله فلا تجعل عناية الله تعالى جل جلاله
بك واعداده لمخاطبتك له ومخاطبته لك وكتابتك في ديوان المقربين بالصلوة التي هي افضل
الاعمال وسيدها واوجب لقربك الى حضرته والفوز بمحبته كما ورد في كتابه الحكيم وعلى لسان رسوله
الكريم

الكريم وخلعته اللائقة في الدار الصافية دون تقريب ملك من ملوك الدنيا مع عجزه عن نفعك
مثل توفيق الله تعالى له وعدم الوثوق الحقيقي بوفائه ودوام مدته بتقدير وقوعه
ومن هنا كان النبي ص ينتظر وقت الصلوة ويشتد شوقه ويترقب دخوله ويقول لبلال مؤذنه
ارحنا يا بلال اشار بذلك الى انه في تعب شديد من عدم اشتغاله بهذه التكليفات
والقيام بوظائف الصلوة وان كان سره لا يخلو منه ومن المناجات لان قرة عينه في الصلوة
كما قال عليه افضل الصلوة والتحيات ثم استشعر بعد هذه البهجة خشية الله تعالى
في الوقوف بين يديه وانت متلطخ بكدورات النفسانية وعلائق الذنوبية وعوائق
البدنية فان اشتداد الخوف شعار الكاملين كما ان الغفلة عن ذلك علامة المطرودين كما قد
عرفته في تضاعيف الاسرار وجملة الاثار واستحضر عظمة الله وجلاله ونقصان قدرك
وكماله وقدرك وعن بعض ازواج النبي ص انها قالت كان النبي ص يحدثنا ونحدثه فاذا حضر وقت الصلوة
فكانه لم يعرفنا ولم نعرفه شغلا بالله عن كل شيء وكان علي عليه السلام اذا حضر وقت الصلوة
يتململ ويتزلزل فيقال له ما لك يا امير المؤمنين فيقول جاء وقت امانة عرضها على السموات
والارض فابين ان يحملنها واشفقن منها وكان علي بن الحسين ع اذا حضر للوضوء اصفر لونه
فيقال له ما هذا الذي يعتادك عند الوضوء فيقول ما تدرون بين يدي من اقوم وكل ذلك
اشارة الى استحضار عظمة الله تعالى والالتفات اليه حال العبادة والانقطاع عن غيره واذا
سمعت نداء المؤذن فاحضر في قلبك هول النداء يوم القيمة وتشمر بباطنك وظاهرك للمسارعة (واشعر للامر تهيا وتشمر شدة حرص)
والاجابة فان المسارعين الى هذا النداء الذين ينادون باللطف يوم العرض الاكبر فاعرض
قلبك على هذا النداء فان وجدته مملوا بالفرح والاستبشار مستعدا بالرغبة الى
الابتدار فاعلم انه ياتيك النداء بالبشرى والفوز يوم القضاء واعتبر بفصول الاذان وكلماته
كيف افتتحت بالله واختتمت بالله واعتبر بذلك ان الله عز وجل هو الاول والاخر والظاهر
والباطن ووطن قلبك بتعظيمه وتكبيره عند سماع التكبير واستحقر الدنيا وما فيها لئلا تكون

كاذبا

كاذبا في تكبيرك وانف عن خاطرك كل معبود سواه بسماع التهليل واحضر النية وتأدب
بين يديه واشهد له بالرسالة مخلصا وصل عليه وعلى آله وحرك نفسك واسمع بقلبك و
قالبك عند الدعاء الى الصلوة وما يوجب الفلاح وما هو خير الاعمال وافضلها وجدد عهدك
بعد ذلك بتكبير الله وتعظيمه واختمه بذكره كما افتتحت به واجعل مبدأك منه وعودك اليه
وقوامك به واعتمادك على حوله وقوته فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم واما
الاستقبال فهو صرف لظاهر وجهك من سائر الجهات الى بيت الله فترى ان صرف القلب
عن سائر الامور الى امر الله ليس مطلوبا منك هيهات هيهات بل لا مطلوب سواه وانما هذه
الظواهر محركات للبواطن ووسائل اليها ومعادن تترقى منها اليها وضبط للجوارح وتسكين
لها بالثبات على جهة واحدة حتى لا تبغي على القلب فانها اذا بغت وظلمت في حركاتها والتفاتها الى جهاتها استتبعت القلب وانقلبت به عن وجه الله فليكن وجه قلبك مع وجه بدنك و
من هنا جاء قول النبي صلى الله عليه وآله اما يخاف الذي يحول وجهه في الصلوة ان يحول الله وجهه وجه حمار
فان ذلك نهي عن الالتفات عن الله وعن ملاحظة عظمته في حال الصلوة فان الملتفت يمينا وشمالا
ملتفت عن الله تعالى وغافل عن مطالعة انوار كبريائه ومن كان كذلك فيوشك ان تدوم تلك
الغفلة عليه فيتحول وجه قلبه كوجه الحمار في قلة عقليته للامور العلوية وعدم اكرامه بشيء
من العلوم والقرب الى الله تعالى واعلم انه كما لا يتوجه الوجه الى جهة البيت الا بالصرف عن
غيرها فلا ينصرف القلب الى الله تعالى الا بالتفرغ عما سوى الله تعالى وقد قال النبي صلى الله
عليه وآله اذا قام العبد الى الصلوة فكان هواه وقلبه الى الله تعالى انصرف كيوم ولدته امه
وقال الصادق عليه السلام اذا استقبلت القبلة فآيس من الدنيا وما فيها والخلق وما هم فيه واستفرغ
قلبك عن كل شاغل يشغلك عن الله تعالى وعاين بسرك عظمة الله واذكر وقوفك بين يديه
يوم تبلو كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله مولاهم الحق وقف على قدم الخوف والرجاء فاذا
توجهت بالتكبيرات فاستحضر عظمة الله سبحانه وصغر نفسك وخسة عبادتك في جنب عظمته

وانحطاط همتنا عن القيام بوظائف خدمته واستتمام حقائق عبادته وتفكر عند قولك اللهم انت الملك الحق المبين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك في عظيم ملكه وعموم قدرته واستيلائه على جميع العوالم ثم ارجع على نفسك بالذل والانكسار والاعتراف بالذنوب والاستغفار عند قولك عملت سوء وظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انت واحضر عند قولك بالقيام بهذه الخدمة ومثّل نفسك بين يديه وانه قريب منك يجيب دعوة الداعي اذا دعاه ويسمع نداءه وان بيده خير الدنيا والاخرة لا بيد غيره عند قولك لبيك وسعديك والخير في يديك ونزهه من الاعمال السيئة في افعال الشر وابتلائها محض الهداية والارشاد عند قولك والشر ليس اليك واعترف له بالعبودية عند قولك المهتدي من هديت واعترف له بالعبودية وان قوام وجودك وبدءه ومعاده منه بقولك عبدك وابن عبديك منك وبك ولك واليك اي منك وجوده وبك قوامه ولك ملكه واليك معاده وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى فاحضر في ذهنك هذه الحقائق وترقّ منها الى ما يفتح عليك من الاسرار والدقائق وتلقّى الفيض من العالم الاعلى فان ابوابه لا تنسد عن احد من القوابل ولا يحتجب لديه امل آمل اللهم اهّلنا لقبول طوالع اسرارك وكمّلنا بالوصول الى لوامع انوارك واجعلنا من الواقفين على كراسي ادنانك العاكفين على بساط كرامتك وتمّمنا من هذا النقصان واهدنا الى طريق الرضوان وجد علينا بلطيف الاحسان واعذنا من صفقة الخسران وآتنا من لدنك رحمة وهيّئ لنا من امرنا رشدا

الفصل الثاني في المقارنات وهي ثمانية الاولى القيام ووظيفته القلبية ان تذكر انك قائم بين يدي الله تعالى وهو مطلع على سرائرك عالم بما تخفي وما تعلن وهو اقرب اليك من حبل الوريد فاعبده كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وانصب قلبك بين يديه كما نصبت شخصك وطأطئ راسك الذي هو ارفع اعضائك مطرقا مستكينا والزم قلبك التواضع والخشوع والتذلل والتبري عن الترأس والتكبر كما وضعت راسك ثم بين يدي بعض ملوك الزمان ان كنت تعجز عن معرفة كنه جلاله فانك تجد وجدانا ضروريا انك تتقهر عند مكالمة الملك ومحاورته وتلزم

[illegible]

معه السكون والخضوع وربما يتبع ذلك رعدة البدن وتلعثم اللسان ومنشأ ذلك
كله الخوف الحادث عند تصور عظمته فكيف بتصور جبار الجبابرة وملك الدنيا والآخرة فعند
ذلك يحصل لك الخوف الذي هو المقصد الثاني من المعارف وكذلك يحصل الرجاء عند تصور
عظمته واستشعارات الكرم منه فان ذلك باعث على رجائه وقد ذكرنا ذلك بالآيات الواردة في
باب الخوف والرجاء وكذلك يستلزم الحياء منه لان المتصور عظمة الامر لا يزال مستشعرا تقصيرا
ومتوهما ذنبا وذلك الاستشعار والتوهم يوجب الحياء من الله تعالى وهذه امور مطلوبة من العابد
بل قد دل على دوام قيامك في صلوتك انك ملحوظ ومرقوب بعين كالئة من رجل صالح من اهلك
او ممن ترغب ان يعرفك بالصلاح فانه يهدأ عند ذلك اطرافك وتخشع جوارحك وتسكن جميع
اجزائك خيفة ان ينسبك ذلك العاجز المسكين الى قلة الخشوع ولو احسست من نفسك التماوت
والثبات عند ملاحظة عبد مسكين فعاتب نفسك وقل لها انك تدعين معرفة الله تعالى
افما تستحيين من اجترائك عليه مع توقيرك عبدا من عباده او تخشين الناس ولا تخشينه وهو احق ان
يخشى الا تستحيين من خالقك ومولاك اذ وقرت اطلاع عبد ذليل من عباده عليك وليس بيده
خيرك ولا نفعك ولا ضرك خشعت لاجله جوارحك وحسنت صلوتك ثم انك تعلمين انه مطلع عليك
فلا تخشعين لعظمته اهو اهون عندك من عبد من عباده فما اشد طغيانك وجهلك وما اعظم
عداوتك لنفسك ولذلك لما قيل للنبي كيف الحياء من الله تعالى فقال النبي تستحيي منه كما
تستحيي من رجل صالح من قومك واما دوام القيام فهو تنبيه على ادامة القلب مع الله تعالى
على نعت واحد من الحضور قال النبي ص ان الله مقبل على المصلي ما لم يلتفت وكما يجب حراسة العين
والراس من الالتفات الى غير الصلوة فان القلب فكذلك يجب حراسة السر عن الالتفات الى غير الصلوة
فان التفت الى غيرها فذكره باطلاع الله تعالى عليك وبقبح التهاون بالمناجي مع غفلة المناجي
ليعود الى التيقظ والزم الخشوع الباطن فانه ملزوم الخشوع ظاهرا فلا ينفك عنه بهما اخشع الباطن خشع الظاهر
قال النبي وقد راى مصليا يعبث بلحيته اما هذا لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فان الرعية بحكم

الراعي ولهذا ورد في الدعاء اللهم اصلح الراعي والرعية وهو القلب والجوارح وكل ذلك
يقتضيه الطبع بين يدي من يعظم من ابناء الدنيا فكيف لا يتقاضاه بين يدي ملك الملوك
وجبار الجبابرة ومن يطمئن بين يدي غير الله تعالى خاشعا ثم يضطرب اطرافه بين يدي الله تعالى
فذلك لقصور معرفته عن جلال الله تعالى وعن اطلاعه على سره وضميره وتدبر قوله تعالى الذي
يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين **الثاني في النية** ووظيفتها العزم على
اجابة الله تعالى في امتثال امره بالصلوة واتمامها والكف عن نواقضها ومفسداتها و
اخلاصها من جميع ذلك لوجه الله تعالى رجاء ثوابه وطلب القربة منه ان عجزت عن مرتبة عبادتهم
لكونه اهل العبادة التي هي عبادة الاحرار فاذا فاتتك درجة الاحرار الابرار فلا تفوتك
درجة التجار وهو العمل رجاء المعوض فان فاتتك هذه المرتبة فاجلس مع العبيد في مجالسهم
وشاركهم في مقاصدهم فانهم انما يعملون ويخدمون في الغالب خوفا من الضرب والعقوبة
وتقلد ثم — وهي غاية الخوف من العقاب بتفكر في نيتك وفضل المنة لله وتقدس باذنه اياك
في المناجاة مع سوء ادبك وكثرة عصيانك وعظم في نفسك قدر مناجاته وانظر من تناجي
وكيف تناجي وبماذا تناجي وعند هذا ينبغي ان يعرق جبينك من الخجلة وترتعد فرائصك
من الهيبة ويصفر وجهك من الخوف كما روي فيما تقدم عن بعض ازواج النبي ص قالت كان
رسول الله ص يحدثنا ونحدثه فاذا حضرت الصلوة فكأنه لم يعرفنا ولم نعرفه شغلا بالله
عن كل شيء وقال الصادق ع الاخلاص يجمع حواصل الاعمال وهو معنى مفتاح القبول
وادنى حد الاخلاص بذل العبد طاقته ثم لا يجعل لعمله عند الله قدرا فيوجب به على
ربه مكافاة لعمله فانه لو طالبه بوفاء حق العبودية لعجز وادنى مقام المخلص في الدنيا السلامة
من جميع الاثام وفي الآخرة النجاة من النار والفوز بالجنة وقال الصادق عليه السلام صاحب
النية الصادقة صاحب القلب السليم لان سلامة القلب عن هواجس المحذورات بتخليص
النية لله في الامور كلها قال الله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم

في مصباح الشريعة

في التكبير وأسرارها

ثم النية تبدو من القلب على قدر صفاء المعرفة وتختلف على حسب اختلاف الايمان في معنى
قوته وضعفه وصاحب النية الخالصة نفسه وهواه معه مقهوران تحت سلطان تعظيم الله
والحياء منه الثالث التكبير (تكبيرة الاحرام) ومعناه ان الله سبحانه اكبر من كل شيء او اكبر من ان يوصف او
من ان يدرك بالحواس او يقاس بالناس فاذا نطق به لسانك فينبغي ان لا يكذبه قلبك فان
كان في قلبك شيء هو اكبر من الله تعالى فالله يشهد انك لكاذب وان كان الكلام صدقا
كما شهد على المنافقين في قولهم انه رسول الله فان كان هواك اغلب عليك من امر الله وانت
اطوع له منك لله فقد اتخذته الهك وكبرته فيوشك ان يكون قولك الله اكبر كلاما باللسان
المجرد وقد تخلف القلب عن مساعدته وما اعظم الخطر في ذلك لولا التوبة والاستغفار وحسن
الظن بكرم الله وعفوه قال الصادق ع اذا كبرت فاستصغر ما بين السموات العلى والثرى
دون كبريائه فان الله تعالى اذا اطلع على قلب العبد وهو يكبر وفي قلبه عارض عن حقيقة
تكبيره قال يا كاذب اتخدعني وعزتي وجلالي لاحرمنك حلاوة ذكري ولاحجبنك عن قربي والمسرة
بمناجاتي فاعتبر قلبك حين صلوتك فان كنت تجد حلاوتها وفي نفسك سرورها وبهجتها
وقلبك مسرور بمناجاته ملتذ بمخاطباته فاعلم انه قد صدقك في تكبيرك له والا فقد عرفت
من سلب لذة المناجاة وحرمان حلاوة العبادة انه دليل على تكذيب الله لك وطردك عن بابه
واما دعاء التوجه فاول كلماته قولك وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض وليس
المراد بالوجه الوجه الظاهر فانك انما وجهته الى جهة القبلة والله سبحانه يتقدس عن ان
تحده الجهات حتى تقبل بوجه بدنك عليه وانما وجه القلب هو الذي تتوجه به الى الله فاطر
السموات والارض فانظر الى وجه قلبك أمتوجه هو الى اماناته وهمه في البيت والسوق (او هواها)
متبع للشهوات ام مقبل على فاطر السموات واياك ان تكون مفتتح المناجاة بالكذب
والاختلاق فيصرف وجه رحمته عنك وقبوله بما يفي على الاختلاق ولن ينصرف الوجه الى الله
تعالى الا بالانصراف عما سواه فان القلب بمنزلة المرآة وجهها صقيل وظهرها اكدر لا يقبل الانطباع

الصور فاذا توجهت الى شئ انطبع فيها واستدبرت غيره ولا يمكن انطباعه ولهذا كانت
الدنيا والاخرة ضرتين كلما قربت من احداهما بعدت من الاخرى فاجتهد في الحال في صرف الهمة
وان عجزت عنه على الدوام ليكون قولك في الحال صادقا فعسى ان يسامحك في الغفلة بعد ذلك
واذا قلت حنيفا مسلما فينبغي ان تخطر في بالك ان المسلم هو الذي سلم المسلمون من يده و
لسانه فان لم تكن كذلك كنت كاذبا فاجتهد ان تعزم عليه في الاستقبال وتندم على ما سبق من
الاحوال واذا قلت وما انا من المشركين فاخطر ببالك الشرك الخفي وان قوله تعالى فمن كان
يرجو لقاء ربه الاية نزل في من يقصد بعبادة ربه وجه الله وحمد الناس مشركا فاستشعر الخجلة
في قلبك ان وصفت نفسك بانك لست من المشركين من غير براءة من هذا الشرك فان اسم الشرك
يقع على القليل والكثير منه واذا قلت محياي ومماتي لله فاعلم ان هذا حال عبد مفقود لنفسه موجود
لسيده وانه ان صدر عن رضاه وغضبه وقيامه وقعوده ورغبته في الحيوة ورهبته من الموت لامور
الدنيا لم يكن ملائما للحال الرابع القراءة ووظائفها لا تكاد تنحصر لا يحيط بها
قوة البشر وان الاعتناء بها يخرج عن وضع الرسالة لانها حكاية كلام الله جل جلاله المشتمل
على الاساليب العجيبة والاوضاع الغريبة والاسرار الدقيقة والحكم الانيقة وليس المقصود منها
مجرد حركة اللسان بل المقصود معانيها فتدبرها لتستفيد منها حكما وحقائق واسرارا وترغيبا
وترهيبا وامرا ونهيا ووعدا ووعيدا وذكر انبيائه ونعمه الى غير ذلك من الفوائد فاذا قلت
اعوذ بالله من الشيطان فاعلم انه عدوك ومترصد لصرف قلبك عن الله تعالى حسدا لك
على مناجاتك مع الله تعالى وسجودك له مع انه لعن بسبب سجدة واحدة تركها وان استعاذتك بالله
منه بترك ما يحبه وتبدله بما يحب الله تعالى لا بمجرد قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان
من قصده سبع او عدو ليفترسه ويقتله فقال اعوذ منك بذلك الحصن الحصين وهو ثابت
في مكانه ان ذلك لا ينفعه بل لا ينقذه الا تبديل المكان فكذلك من يتبع الشهوات التي هي
محل الشيطان ومكاره الرحمن فلا ينفعه مجرد القول فليقترن قوله بالعزم على التعوذ بحصن الله

في اسرار القراءة ووظائفها

تعالى من شر الشيطان وحصنه تعالى لا اله الا الله اذ قال تعالى فيما اخبر عنه نبيه صلى الله عليه وسلم لا
اله الا الله حصني والمتحصن به من لا معبود له سوى الله تعالى فاما من اتخذ الهه هواه فهو في ميدان
الشيطان لا في حصن الله ومن دقائق مكائده ان يشغلك في الصلوة بفكر الآخرة وتدبير
فعل الخيرات ليمنعك عن فهم ما تقرء فاعلم ان كل ما يشغلك عن فهم معاني قراءتك فهو وسواس
فان حركة اللسان غير مقصودة بل المقصود معانيها كما اخبر والناس في القراءة على ثلثة اقسام
فمنهم من يحرك لسانه بها ولا يتدبر قلبه لها وهذا من الخاسرين الداخلين في توبيخ الله سبحانه
وتهديده بقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها او دعاء نبيه صلى الله
عليه وسلم بالويل لمن لاكها بين لحييه ثم لا يتدبرها ومنهم من يحرك لسانه وقلبه يتبع اللسان
فيسمع ويفهم منه كانه يسمعه من غيره وهذه درجة اصحاب اليمين ومنهم من يسبق قلبه الى المعاني
اولا ثم يخدم اللسان قلبه فيترجمه وهذه درجة المقربين وفرق جلي بين ان يكون اللسان
ترجمان القلب كما في هذه الدرجة وبين ان يكون معلمه في الدرجة الثانية فالمقربون لسانهم
ترجمان يتبع القلب لا يتبعه القلب وتفصيل ترجمة المعاني على سبيل الاختصار انك اذا
قلت بسم الله الرحمن الرحيم فانو به التبرك لابتداء القراءة لكلام الله تعالى وافهم ان معناه
ان الامور كلها بالله وان المراد ههنا بالاسم هو المسمى واذا كانت الامور كلها بالله
فلاجرم كان الحمد لله ومعناه ان الشكر لله اذ النعم من الله ومن يرى من غير الله نعمة او يقصد
غير الله بشكر الله لا من حيث انه مسخر من الله ففي تسميته وتحميده نقصان بقدر التفاته الى
غير الله فاذا قلت رب العالمين فاحضر في قلبك ان العالمين كلهم مربوب مثلك بربوبيته
مستغرقون في نعمته فاذا قلت الرحمن الرحيم فاحضر في قلبك انواع لطفه لتتضح لك رحمته
فينبعث به رجائك ثم استشعر من قلبك التعظيم والخوف بقولك مالك يوم الدين
اما العظمة فلانه لا ملك الا له واما الخوف فلهول يوم الجزاء والحساب الذي هو مالكه ثم
جدد الاخلاص بقولك اياك نعبد وجدد العجز والاحتياج والتبري عن حولك وقوتك

بقولك

بقولك وإياك نستعين وتحقق أنه ما تيسرت طاعتك إلا بإعانته وأن المنة له إذ وفقك
لطاعته واستخدمك لعبادته وجعلك أهلاً لمناجاته ولو حرمك التوفيق لكنت من
المطرودين مع الشيطان الرجيم اللعين ثم إذا فرغت عن التفويض بقولك بسم الله الرحمن
الرحيم وعن التحميد وعن إظهار الحاجة إلى الإعانة مطلقاً فعيّن سؤالك ولا تطلب إلا أهمّ
حاجاتك وقل اهدنا الصراط المستقيم الذي يسوقنا إلى جوارك ويفضي بنا إلى مرضاتك
وزده شرحاً وتفصيلاً وتأكيداً واستشهاداً بالذين أفاض عليهم نعمة الهداية من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين دون الذين غضب الله تعالى عليهم من الكفار الزائغين من اليهود والنصارى
والصابئين فإذا تلوت الفاتحة كذلك فيشبه أن تكون ممن قال الله تعالى فيهم فيما أخبر النبي
قسمت الفاتحة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي يقول العبد الحمد لله رب
العالمين فيقول الله حمدني عبدي وأثنى علي وهو معنى قوله سمع الله لمن حمده الحديث فلو لم
يكن من صلاتك حظ إلا ذكر الله لك في جلاله وعظمته فناهيك به غنيمة فكيف بما ترجوه
من ثوابه وفضله وكذلك ينبغي أن تفهم ما تقرأه من السور فلا تغفل عن أمره ونهيه ووعده
ووعيده ومواعظه وأخبار أنبيائه وذكر منته وإحسانه فلكل واحد حق فالرجاء حق الوعد
والخوف حق الوعيد والعزم حق الأمر والنهي والاتعاظ حق الموعظة والشكر حق تذكر المنة
والاعتبار حق أخبار الأنبياء وتفصيل وظيفة قراءة القرآن لا يحتمله هذا المحل لكنا نذكر جملة
منه في آخر الفصل وبالجملة ففهم معاني القرآن يختلف بحسب درجات الفهم والفهم يختلف بحسب
وفور العلم وصفاء القلب ودرجات ذلك لا تنحصر والصلاة مفتاح القلوب فيها تنكشف أسرار
الكلمات فهذا حق القراءة وهو أيضاً حق الأذكار والتسبيحات ثم تراعي الهيئة في القراءة
زيادة على التدبر فترتل ولا تسرد فإن ذلك أيسر للتأمل وتفرق بين نغماتك في آية الرحمة
والعذاب والوعد والوعيد والتمجيد والتعظيم وقد روي أنه يقال لقارئ القرآن اقرأ وارق
ورتل كما كنت ترتل في الدنيا ومن وظائف القراءة من الأثر قول الصادق عليه السلام
في مصباح الشريعة

من قرأ القرآن ولم يخضع له ولم يرق قلبه ولم ينشئ حزنا ووجلا في سره فقد استهان بعظيم
شأن الله تعالى وخسر خسرانا مبينا فقارئ القرآن يحتاج الى ثلثة اشياء قلب خاشع وبدن
فارغ وموضع خال فاذا خشع لله قلبه فر منه الشيطان قال الله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم فاذا تفرغ نفسه من الاسباب تجرد قلبه للقراءة فلا يعترضه عارض فيحرمه
نور القرآن وفوائده واذا اتخذ مجلسا خاليا واعتزل عن الخلق بعد ان اتى بالخصلتين الاوليين
خضوع القلب وفراغ البدن استأنس روحه وسره بالله ووجد حلاوة مخاطبات الله عباده في اعداد ثلثة ظرف
الصالحين وعلم لطفه بهم ومقام اختصاصه لهم بفنون كراماته وبدايع اشاراته فاذا شرب
كاسا من هذا المشرب لا يختار على ذلك الحال حالا ولا على ذلك الوقت وقتا بل يؤثره على
كل طاعة وعبادة لان فيه المناجاة مع الرب بلا واسطة فانظر كيف تقرأ كتاب ربك ومنشور
ولايتك وكيف تجيب اوامره وتجتنب نواهيه وكيف تمتثل حدوده فانه كتاب عزيز لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فرتله ترتيلا وقف عند وعده ووعيده
وتفكر في امثاله ومواعظه واحذر ان تقع من اقامة حروفه في اضاعة حدوده الركوع فاذا
وصلت اليه فجدد على قلبك ذكر كبرياء الله تعالى وعظمته وخساسة كل ما سواه وفنائه
فارفع يديك ثم قل الله اكبر مستجيرا في رفعك بعفو الله من عقابه ومتبعا سنة نبيه
ثم تستأنف له ذلا وتواضعا بركوعك واجتهد في توقيق قلبك وتجديد خشوعك و
استشعر ذلك وعز مولاك واتضاعك وعلو ربك وتستعين على تقرير ذلك في قلبك
بلسانك فتسبح ربك وتنزهه وتشهد له بالعظمة والكبرياء وانه اعظم من كل عظيم بقولك
سبحان ربي العظيم وبحمده وتكرر ذلك على لسانك وفي قلبك لتؤكده بالتكرار وتقرره في
ذاتك بالتذكار وكلما اكثرت فيه وازددت خضوعا ازددت عند مولاك رفعة ثم ترفع
من ركوعك راجيا انه راحم ذلك وتؤكد الرجاء في قلبك بقولك سمع الله لمن حمده اي اجاب الله
لمن حمده وشكره ثم تردف ذلك بالشكر المقتضي للمزيد فتقول الحمد لله رب العالمين الخ

وفي

وفي ذلك غاية الخضوع ومزيد التذلل اذا اعتبرت ذلك بالحقيقة فقد قال الصادق عليه السلم
لابي ركع عبد لله تعالى ركوعه على الحقيقة الا زينه الله تعالى بنور بهائه واظله في ظلال كبريائه و
كساه كسوة اصفيائه والركوع اول والسجود ثان فمن اتى بمعنى الاول صلح للثاني وفي الركوع
ادب وفي السجود قرب ومن لا يحسن الادب لا يصلح للقرب فاركع ركوع خاضع لله بقلبه متذلل
وجل تحت سلطانه خافض له بجوارحه خفض خائف حزين على ما يفوته من فوائد الراكعين و
حكي ان ربيع بن خثيم كان يسهر بالليل الى الفجر في ركعة واحدة فاذا اصبح تزفر وقال آه سبق
المخلصون وقطع بنا واستوفى ركوعك باستواء ظهرك وانحط عن همتك في القيام بخدمته
الا بعونه وفر بالقلب عن وساوس الشيطان وخدائعه ومكائده فان الله تعالى يرفع
عباده بقدر تواضعهم له ويهديهم الى اصول التواضع والخضوع والخشوع بقدر اطلاع
عظمته على سرائرهم السادس السجود وهو اعظم مراتب الخشوع ولحسن درجات
الخشوع واعلى مراتب الاستكانة واخر المراتب باستجاب القرب الى الله تعالى وتلقي انوار
رحمته ومعاطف كرمه كما نبه عليه الكتاب الكريم في امره لنبيه ص ان يسجد ووعده على ذلك
بان يقرب فاذا اردت السجود فاستحضر عظمة الله تعالى زيادة على ما حضر حالة الركوع
وكبره رافعا يديك وانت قائم ثم اهو الى السجود ومكن اعز اعضائك وهو الوجه من اذل
الاشياء وهو التراب فان امكنك ان لا يجعل بينهما حائلا فتسجد على الارض فافعل فانه
اجلب للخشوع وادل على التذلل والخضوع وهذا هو السر في منع الشريعة من السجود على
ما ياكله الادميون ويلبسونه لانه من متاع الدنيا واهلها الذين اغتروا بغرورها و
ركنوا الى زخرفها واطمئنوا اليها فاسلمتهم الى المها الحوج ما كانوا اليها واذا وضعت
نفسك موضع الذل فاعلم انك وضعتها موضعها ورددت الفرع الى اصله فانك من
التراب خلقت واليه ردت ثم تخرج منها مرة اخرى فاحضر في بالك نقلانك منها واليها
ثم خروجك منها بتكرر السجود كما ذكر الله تعالى ذلك بقوله منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها

في وظائف السجود واسرارها

تخر حكم تارة اخرى وعند هذا حبذ على قلبك عظمة الله تعالى وعلوه وقل سبحان ربي الاعلى وبحمده واكده بالتكرار فان المرة الواحدة ضعيفة الاثر في القلب فاذا رق قلبك وظهر ذلك فليصدق رجائك في رحمة ربك فان رحمته تتسارع الى الضعف والذل لا الى التكبر والبطر فارفع راسك مكبرا وسائلا حاجتك ومستغفرا من ذنوبك ثم اكد التواضع بالتكرار وعد الى السجود ثانيا كذلك فيزداد قربه ويزيد التقرب منك وبتكراره تتاكد السوانح الالهية وتظهر اللوامع الغيبية اذا وقع على وجهه قال الصادق عليه السلام في مصباح الشريعة ما خسر والله قط من اتى بحقيقة السجود ولو كان في العمر مرة واحدة وما افلح من خلى بربه في مثل ذلك الحال شبيها بمخادع نفسه غافلا لاهيا عما اعد الله للساجدين من البشر العاجل وراحة الاجل ولا بعد عن الله تعالى ابدا من احسن تقربه في السجود ولا قرب اليه ابدا من اساء ادبه وضيع حرمته بتعلق قلبه بسواه في حال سجوده فاسجد سجود متواضع لله ذليل علم انه خلق من تراب يطاه الخلق وانه ركب من نطفة يستقذرها كل احد وكون ولم يكن وقد جعل الله تعالى معنى السجود سبب التقرب اليه بالقلب والسر والروح فمن قرب منه بعد عن غيره الا ترى في الظاهر انه لا يستوي حال السجود الا بالتواري عن جميع الاشياء والاحتجاب عن كل ما تراه العيون كذلك امر الباطن فمن كان قلبه متعلقا في صلوته بشيء من دون الله فهو قريب من ذلك الشيء بعيد عن حقيقة ما اراد الله منه في صلوته قال الله عز وجل ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله تعالى لا اطلع على قلب عبد فاعلم فيه حب الاخلاص لطاعتي لوجهي وابتغاء مرضاتي الا توليت تقويمه وسياسته ومن اشتغل في صلوته بغيري فهو من المستهزئين بنفسه ومكتوب اسمه في ديوان الخاسرين

وفي اسرار التشهد

السابع التشهد اذا جلست للتشهد بعد هذه الافعال الدقيقة والاسرار العميقة المشتملة على الاخطار الجسيمة والاهوال العظيمة فاستشعر الخوف التام والرهبة والحياء والوجل ان يكون جميع ما سلف منك غير واقع على وجهه ولا محصلا لوظيفته وشرطه ولا مكتوبا في ديوان المقبولين

فاجعل بيدك صفرا من فوائدها الآن تبارك الله برحمته ويفيض عليك لنا فيض بفضله
وارجع الى مبدأ الامر واصل الدين واستمسك بكلمة التوحيد وحصن الله تعالى الذي من
دخله كان آمنا ان لم يكن حصل في يدك غيره واشهد له بالوحدانية واحضر رسوله المكرم
ونبيه المعظم ببالك واشهد له بالعبودية والرسالة وصل عليه وعلى آله مجددا عهد الله
تعالى باعادة كلمتي الشهادة متعرضا بهما لتاسيس مراتب السعادة فانهما اول الوسائل
واساس الفواضل وجماع امر الفضائل مرتقبا الاجابة لك بصلوتك عشرا من صلوات ربك
اذا قمت بحقيقة صلوتك عليه التي لو وصل اليك منها واحدة افلحت ابدا قال الصادق ع
التشهد ثناء على الله تعالى فكن عبدا له في السر خاضعا له في الفعل كما انك عبد له بالقول والدعوى
وصل صدق لسانك بصفاء صدق سرك فانه خلقك عبدا وامرك ان تعبده بقلبك و
لسانك وجوارحك وان تحقق عبوديتك له بربوبيته لك وتعلم ان نواصي الخلق بيده فليس
مضارع من طب والاصل تحقق حذف احدى التائين تخفيفا كما في الاعراب ١٢
لهم نفس ولا لحظة الا بقدرته ومشيته وهم عاجزون عن اتيان اقل شيء في مملكته الا باذنه و
ارادته قال الله عز وجل وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من امرهم سبحان الله وتعالى
عما يشركون فكن لله عبدا شاكرا بالفعل كما انك عبد ذاكر بالقول والدعوى وصل صدق لسانك
بصفاء سرك فانه خلقك فعز وجل ان يكون ارادة ومشية لاحد الا بسابق ارادته ومشيته فاستعمل العبودية في الرضا بحكمه
وبالعبادة في اداء اوامره وقد امرك بالصلوة على نبيه محمد صلى الله عليه وآله فاوصل صلوته
بصلوته وطاعته بطاعته وشهادته بشهادته وانظر ان لا يفوتك بركات معرفة حرمته
فتحرم عن فائدة صلوته وامره بالاستغفار لك والشفاعة فيك ان اتيت بالواجب في الامر
صلوتك عليه اي صلوة تمليك او صلوتك عليه باضافة المصدر الى الفاعل او المفعول ١٢ — صلوته الصلوة الى المفعول اي ارشاده تعالى له الاستغفار
والنهي والسنن والآداب وتعلم جليل مرتبته عند الله عز وجل

الثامن التسليم اذا فرغت من التشهد فاحضر بنفسك بحضرة سيد المرسلين والملائكة المقربين وقل السلام عليك
ايها النبي ورحمة الله وبركاته الى آخر التسليم المستحب ثم احضر في بالك النبي صلى الله عليه وآله وبقية انبيا
الله والائمة عليهم السلام والحفظة لك من الملائكة المقربين المحصين لاعمالك وقل السلام عليكم ورحمة الله
من الاحصاء

في وظائف السلام واسراره

وبركاته ولا تطلق لسانك بصيغة الخطاب من غير حضور مخاطب في ذهنك فتكون من العابثين واللاعبين وكيف تسمع الخطاب لمن لا تقصد لولا فضل الله تعالى ورحمته الشاملة وامنه الكاملة في اجتزائه بذلك عن اصل الواجب وان كان بعيدا عن درجات القبول منحطا عن اوج القرب والوصول وان كنت اماما لقوم فاقصدهم بالسلام مع من تقدم من المقصودين وليقصدوا هم الرد عليك ايضا ثم يقصدوا بفصل مقصدهم بسلام ثان فاذا اهملتم ذلك فقد اديتم وظيفة السلام واستحققتم من الله تعالى مزيد الاكرام واصل السلام مشترك بين التحية الخاصة وبين الاسم المقدس من اسماء الله تعالى والمعنى هنا على الاول ظاهر وعلى الثاني يكون مستعارا في الخلق باذن الله للتفأل بالسلام والامان من عذاب الله تعالى لمن قام بحدوده قال الصادق عليه السلام معنى السلام في دبر كل صلوة الامان اي من ادى امر الله وسنة نبيه خاضعا له خاشعا منه قلبه فله الامان من بلاء الدنيا والبراءة من عذاب الآخرة والسلام اسم من اسماء الله تعالى اودعه خلقه ليستعملوا معناه في المعاملات والامانات والاضافات وتصديق مصاحبتهم فيما بينهم وصحة معاشرتهم واذا اردت ان تضع السلام موضعه وتؤدي معناه فاتق الله ليسلم منك دينك وقلبك وعقلك لا تدنسها بظلمة المعاصي ولتسلم حفظتك لا تبرمهم ولا تملهم وتوحشهم منك بسوء معاملتك معهم ثم صديقك ثم عدوك فان من لم يسلم منه من هو اقرب اليه فالابعد اولى ومن لا يضع السلام مواضعه هذه فلا سلم ولا تسليم وكان كاذبا في سلامه وان افشاه في الخلق **تتمة الفضل** اذا اتيت بالصلوة على ما وصفت لك فاختمها بالخشوع والخضوع والخوف من منقلب الرد وخيبة الحرمان واستشعر شكر الله تعالى على توفيقه لاتمام هذه الطاعة وتوهم انك مودع في صلوتك هذه وانك ربما لا تعيش لمثلها كما قال صلى الله عليه وآله صل صلوة مودع ثم استشعر بقلبك الحياء من التقصير في الصلوة والخوف من ان تلف فيضرب بها وجهك فاذا فعلت ذلك رجوت ان تكون من الخاشعين الذين هم على صلوتهم يحافظون والذين هم على صلوتهم دائمون واعرض صلوتك على هذا الوصف فبقدر ما تيسر منها كذلك ينبغي ان

والاضافات

ففرغ نحوه عن آفات نفوسك ينبغي ان تجتهد في مداواة قلبك فان صلوة الغافل
من نوع التلبيس للعين نسئل الله ان يغمرنا برحمته ويتغمدنا بمغفرته اذ لا وسيلة لنا الا الاعتراف
بالعجز عن القيام بوظائف طاعته ثم عقب ذلك كله بالاشتغال بالتعقيب من الذكر والدعاء
وبالغ في الاخلاص والانقطاع والابتهال الى الله تعالى في مغفرة ذنبك وقبول عملك وتلقي
طاعتك بيد الرحمة فان الفضل عميم والكرم جسيم والرحمة واسعة والجود فائض والمحل قابل
وخلاصة وظائف الدعاء عقيب الصلوة وغيرها ما قاله مولينا الصادق عليه السلام احفظ
ادب الدعاء وانظر من تدعو وكيف تدعو ولماذا تدعو وحقق عظمة الله تعالى وكبريائه وعاين بقلبك
علمه بما في ضميرك واطلاعه على سرك وما يكن فيه من الحق والباطل واعرف طرق نجاتك وهلاكك
كيلا تدعو الله بشيء عسى فيه هلاكك وانت تظن فيه نجاتك قال الله تعالى ويدعو الانسان بالشر
دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا وتفكر ماذا تسئل ولماذا تسئل والدعاء استجابة الكل
منك للحق وتذويب المهجة في مشاهدة الرب وترك الاختيار جميعا وتسليم الامور كلها ظاهرها
وباطنها الى الله تعالى فان لم تأت بشرط الدعاء فلا تنتظر الاجابة فانه يعلم السر واخفى فلعلك
تدعوه بشيء قد علم من نيتك بخلاف ذلك قال بعض الصحابة لبعضهم انتم تنتظرون المطر بالدعاء
وانا انتظر الحجر واعلم انه لو لم يكن الله امرنا بالدعاء لكنا اذا اخلصنا الدعاء تفضل علينا بالاجابة
فكيف وقد ضمن ذلك لمن اتى بشرائط الدعاء وسئل رسول الله عن اسم الله الاعظم فقال كل
اسم من اسماء الله اعظم ففرغ قلبك عن كل ما سواه وادعه باي اسم شئت فليس في الحقيقة لله
اسم دون اسم بل هو الله الواحد القهار وقال النبي ص ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب لاه فاذا
اتيت بما ذكرت لك من شرائط الدعاء واخلصت سرك لوجهه فابشر باحدى ثلث اما ان يعجل لك ما
سئلت واما ان يدخر لك ما هو اعظم منه واما ان يصرف عنك من البلايا ما لو ارسله عليك
لهلكت قال النبي ص قال الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قال
الصادق ع لقد دعوت الله تعالى مرة فاستجاب لي ونسيت الحاجة لان استجابته باقباله

من شرط خلاف ذلك اذ في مصباح الشريعة

الى عبده عند دعوته اعظم واجل مما يريده من العبد ولو كانت الجنة ونعيمها الابد ولكن لا يعقل
ذلك الا العالمون المحبون العارفون الفائزون صفوة الله وخواصه انتهى وهو كاف في وظيفة
الدعاء وان عقبت بشيء من القران فينبغي ان تتدبر بعض وظائفه لتقوم بشروطه وتمتثل مرسومه وحدوده
فينبغي لذلك لكل قارئ ورد ما ورد في ثواب قراءة القران والحث عليه يخرجكم عن موضع الرسالة
فنذكر مهم وظائفه ملخصا وهو امور الاول حضور القلب وترك حديث النفس قيل في تفسير قوله تعالى
يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي بجد واجتهاد واخذه بالجد ان يتجرد عند قراءته بحذف جميع المشغلات
والهموم عنه الثاني التدبر وهو وراء حضور القلب فان الانسان قد لا يتفكر في غير القران
ولكنه يقتصر على سماع القران وهو لا يتدبره والمقصود من التلاوة التدبر قال سبحانه افلا يتدبرون
القران ام على قلوب اقفالها افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وقال تعالى ورتل القران ترتيلا لان الترتيل يمكن الانسان من تدبر الباطن قال ع لا خير في عبادة لا
فقه فيها ولا خير في قراءة لا تدبر فيها واذا لم يمكن التدبر الا بالترديد فليردد قال ابو ذر رض
قام رسول الله ص ليلة يردد قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
في الاستشهاد للرواية بالمقام ما لا يخفى وهو نكتة عجيب غريب ١٢
الثالث التفهم وهو ان يستوضح من كل اية ما يليق بها اذ القران يشتمل على ذكر صفات الله وافعاله
واحوال انبيائه والمكذبين لهم واحوال ملائكته وذكر اوامره وزواجره وذكر الجنة والنار والوعد
والوعيد فليتأمل معاني هذه الاسماء والصفات لينكشف له اسرارها فان تحتها اسرار الدقائق
وكنوز الحقائق قال ابن مسعود من اراد ان يعلم علم الاولين والاخرين فليتدبر القران قال الله تعالى
قل لو كان البحر مدادا الخ وقال علي عليه السلم لو شئت لاوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب
ومن لم يفهم معاني القران في تلاوته وسماعه ولو في ادنى المراتب دخل في قوله تعالى اولئك الذين طبع
الله على قلوبهم وقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها الرابع التخلي عن موانع الفهم فان
اكثر الناس منعوا من فهم القران لاسباب وحجب اسدلها الشيطان على قلوبهم فحجبت عن عجائب اسراره
قال ص لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى الملكوت ومعاني القران واسراره

[illegible]

من جملة

من جلية الملكوت والحجب الموانع منها منها الاشتغال بتحقيق الحروف واخراجها من مخارجها والتشدق
بها من غير ملاحظة المعنى وقيل ان المتولي لحفظ ذلك شيطان وكل بالقراء ليصرفهم عن معنى كلام الله
تعالى فلا يزال يحملهم على ترديد الحروف ويخيل اليهم انه لم يخرج من مخرجه فيكون تامله مقصورا على مخارج
الحروف فمتى ينكشف له المعاني واعظم ضحكة للشيطان من كان مطيعا لمثل هذا التلبيس ومنها ان
يكون مبتلى من الدنيا بهوى مطاع فان ذلك سبب ظلمة كالصدا على المراة فيمنع جلية الحق ان يتجلى
فيه وهو اعظم حجاب للقلب وبه حجب الاكثرون وكلما كانت الشهوات اكثر تراكما على القلب كان
البعيد عن اسرار الله تعالى اعظم ولذلك قال ان الدنيا والاخرة ضرتان بقدر ما يقرب من احدها
تبعد عن الاخرى الخامس ان يخصص نفسه بكل خطاب من القران من امر او نهي او وعد او وعيد
فيقدر انه هو المقصود وكذلك ان سمع قصص الاولين والانبياء عليهم السلم علم ان مجرد القصة غير مقصود
وانما المقصود الاعتبار ولا يعتقد ان كل خطاب خاص في القران المراد به الخصوص فان القران
وساير الخطابات الشرعية واردة على طريقة اياك اعني واسمعي يا جارة وهي كلها نور وهدى و
رحمة للعالمين ولذلك امر الله تعالى الكافة بشكر نعمة الكتاب فقال اذكروا نعمة الله عليكم وما
انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واذا قدر انه المقصود لم يتخذ دراسة القران عملا بل قراءة كقراءة
العبد كتاب مولاه الذي كتبه اليه ليتدبره ويعمل بمقتضاه قال حكيم هذا القران اتانا من قبل ربنا
بعهوده نتدبرها في الصلوة ونقف عليها في الخلوات وننفذها في الطاعات بالسنن المتبعات
السادس التاثر وهو ان يتاثر قلبه بآثار مختلفة بحسب اختلاف الآيات فيكون له بحسب كل
حال ووجد يتصف به عندما يوجه نفسه في كل حالة الى الجهة التي فهمها من خوف او حزن او رجاء او
غيره فيستعد لذلك فينفعل ويحصل له التاثر والخشية ومهما قويت معرفته كانت الخشية اغلب
الاحوال على قلبه فان التضييق غالب على العارفين فلا يرى ذكر المغفرة والرحمة الا مقرونا بشروط
يقصر العارف عن نيلها كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى فانه قرن
المغفرة بهذه الشروط الاربعة وكذلك قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الى آخر السورة

وذكر فيه

اربعة شروط وحيث اوجز واختصر ذكر شرطا واحدا جامعا لكل الشرائط فقال تعالى ان
رحمة الله قريب من المحسنين اذ كان الاحسان جامعا لكل الشرائط وتأثر العبد بالتلاوة ان يصير
بصفة الآية المتلوة فعند الوعيد يتضاءل من خشية الله وعند الوعد يستبشر فرحا بالله وعند
ذكر الله واسمائه يتطأطأ خضوعا لجلاله وعند ذكر الكفار في حق الله تعالى ما يمتنع عليه كالصاحبة
والولد يغض صوته وينكسر في باطنه حياء من قبح افعالهم ويكبر الله ويقدسه عما يقول الظالمون
وعند ذكر الجنة ينبعث بباطنه شوقا اليها وعند ذكر النار ترتعد فرائصه خوفا منها ولما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اقرأ علي قال فتحت سورة النساء فلما بلغت فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد
وجئنا بك على هؤلاء شهيدا رأيت عيناه (عينيه ظ) تذرفان من الدمع فقال لي حسبك الآن وذلك
لاستغراق تلك الحالة لقلبه بالكلية والقرآن انما يراد لهذه الاحوال واستجلابها الى
القلب والعمل بها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرأوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت عليه جلودكم
فاذا اختلفتم فلستم تقرؤونه وقال الله تعالى الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
آياته زادتهم ايمانا والا فالمؤنة في تحريك اللسان خفيفة وروي ان رجلا جاء الى النبي ليعلمه
القرآن فعلمه فانتهى الى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
فقال يكفيني هذا وانصرف فقال رسول الله انصرف الرجل وهو فقيه واما التالي باللسان المعرض
عن العمل بالقلب فجدير ان يكون المراد بقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره
يوم القيامة اعمى الآية وانما حظ اللسان تصحيح الحروف بالترتيل وحظ العقل تفسير المعاني وحظ
القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار والائتمار السابع الترقي وهو ان يوجه قلبه وعقله الى القبلة
الحقيقية فيسمع الكلام من الله تعالى لا من نفسه ودرجات القراءة ثلث ادناها ان يقدر العبد
كأنه يقرأ على الله تعالى واقفا بين يديه وهو ناظر اليه ويسمع منه (مستمع) فيكون حاله عند هذا التقدير
السؤال والتضرع والابتهال والثانية ان يشهد بقلبه كأنه سبحانه يخاطبه بألطافه ويناجيه بانعامه
واحسانه وهو في مقام الحياء والتعظيم لمن الله والاصغاء اليه والفهم منه الثالثة ان يرى في الكلام

المتكلم

المتكلم في الكلمات الصفات فلا ينظر الى قلبه ولا الى قراءته ولا الى التعلق بالانعام من حيث
هو منعم عليه بل يقصر الهم على المتكلم ويقف فكره عليه ويستغرق في مشاهدته وهذه درجة
المقربين وعنها اخبر جعفر بن محمد الصادق عم بقوله لقد تجلى الله لخلقه في كلامه ولكنهم
لا يبصرون وقال ايضا وقد سئلوا عن حالة لحقته في الصلوة حتى خر مغشيا عليه فلما افاق
قيل له في ذلك فقال ما زلت اردد هذه الاية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت
جسمي لمعاينة قدرته الثامن التبري والمراد به ان يتبرء من حوله وقوته فلا يلتفت الى نفسه بعين
الرضا والتزكية فاذا تلى ايات الوعد ومدح الصالحين حذف نفسه عن درجة الاعتبار وشهد
فيها الموقنين والصديقين ويتشوق الى ان يلحقه الله بهم واذا تلى ايات المقت والذم للمقصرين
شهد نفسه هناك وقدر انه المخاطب خوفا واشفاقا والى هذه المرتبة اشار امير المؤمنين عم و
سيد الوصيين في الخطبة التي يصف فيها المتقين بقوله واذا مروا باية فيها تخويف اصغوا اليها
مسامع قلوبهم وظنوا ان زفير جهنم في اذانهم الخ ومن راى نفسه بصورة التقصير في القراءة
كان ذلك سبب قربه ومن شاهد نفسه بعين الرضا فهو محجوب بنفسه فهذه نبذة من وظائف
القراءة واسرارها وفقنا الله لتلقي الاسرار والحقائق بحياة الابرار واذا وصلت الى هذا
المقام فاسجد سجدتي الشكر شكرا لله سبحانه على مزيد الانعام واحضر انقياده لديك بالك و
الاده عندك في جميع احوالك وقل شكرا شكرا الى تمام ما يمكنك من المزيد فانت مع ذلك
مقصر عما يجب عليك من التحميد وغايته ما يجب الاعتراف بالتقصير والاعتراف والاستغفار من
كل قليل وكثير اللهم ارزقنا العمل بما كشفت لنا من اسرار الايات وزدنا فيضا وعرفانا
يكون لنا سلما الى نيل تلك الدرجات ووفقنا لدرك الحق بالتوفيق وثبت اقدامنا
على مقامات الصدق وحقائق التحقيق بفضلك وجودك العميم انك انت الوهاب الكريم

الفصل الثالث

في المنافيات وهي في هذا المقام ما ابطل الصلوة او نقص كمالها
من جهات قلبية وهي تنقسم الى منافيات الكمال والى منافيات الصحة وضابط الاول ما

في منافيها وفيما يبطل الصلوة

في معنى الرياء والعجب في الصلوة

ينافي الاقبال بالقلب على الله تعالى من حديث النفس والالتفات الى امر دنيوي بل الفكر في غير متعلق الصلوة وان كان اخرويا فانه من دقايق مكائد الشيطان فان المطلوب لله تعالى والموجب للقبول انما هو الاقبال على كل فصل من افعالها حال الاشتغال فيه كما نبّه عليه بقوله صلعم وانما لك من صلوتك ما اقبلت عليه بقلبك ويدخل في هذا القسم ما عدّه الفقهاء من المكروهات كمدافعة الاخبثين والنعاس والتنخم والبصاق والعبث وغيرها فانها مشتركة في منافاة الاقبال ومنافية للخشوع واما منافيات الصحة فمبطلها منها فاتت الاخلاص واستكثار الطاعة ويدخل في الاول الرياء باقسامه و الثاني العجب والكلام في كل منهما مستوفى وذكر اقسامهما ولكن كلاهما يخرج عن وضع الرسالة لكنا نذكر المهم واعلم ان الوعيد على هاتين الآفتين في الكتاب والسنة كثير يخرج عن حد الحصر قال الله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون الذين هم يراؤن ويمنعون الماعون وقال النبي صلعم ان النار واهلها يعجّون من اهل الرياء وقيل يا رسول الله صلعم وكيف تعجّ النار قال من حرّ النار التي يعذبون بها وعنه صلى الله عليه وآله ان المرائي ينادى يوم القيمة باربعة اسماء يا كافر يا فاجر يا غادر يا خاسر ضل سعيك وبطل اجرك ولا خلاق لك التمس الاجر ممن كنت تعمل له يا مخادع وعنه صلعم ان الله تعالى يقول انا اغنى الاغنياء عن الشرك فمن عمل عملا فاشرك فيه غيري فنصيبه له فانا لا اقبل الا ما كان خالصا لي وعنه صلعم ان الجنة تكلمت وقالت

اي نصيبه وسهمه من هذا العمل المشترك لذلك الغير الذي هو شريكي كسب هذا العمل

اني حرام على كل بخيل ومرائي وعنه صلعم ان اول من يدعى يوم القيمة رجل جمع القرآن ورجل قتل في سبيل الله نسخه

اي حفظه كذا في بعض شرح

ورجل كثير المال فيقول الله عز وجل للقارئ الم اعلّمك ما انزلت على رسولي فيقول بلى يا رب فيقول له ما عملت فيما علمت فيقول يا رب قمت به في آناء الليل واطراف النهار فيقول الله كذبت ويقول الملئكة كذبت ويقول الله تعالى انما اردت ان يقال فلان قارئ فقد قيل ذلك ويؤتى بصاحب المال فيقول الله تعالى الم اوسع عليك حتى لم ادعك تحتاج الى احد فيقول بلى يا رب فيقول فما عملت فيما آتيتك قال كنت اصل الرحم واتصدق فيقول الله تعالى كذبت

ويقول

ونقول الملائكة كذبت ويقول الله تعالى بل اردت ان يقال فلان جواد فقد قيل ذلك ويؤتى بالذي
قتل في سبيل الله فيقول الله تعالى ما فعلت فيقول امرت بالجهاد في سبيل الله فقاتلت حتى قتلت
فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت ويقول الله تعالى بل اردت ان يقال فلان شجاع جريء
فقد قيل ذلك ثم قال رسول الله اولئك خلق الله تسعر بهم نار جهنم وعن الصادق عليه السلام اياك
والرياء فانه من عمل لغير الله وكله الله الى من عمل له وعنه في قول الله عز وجل فمن كان يرجو لقاء
ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا قال الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه
الله انما يطلب تزكية النفس يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه ثم قال ما
مضارع مجزوم والباء للتعدية والناس مفعول له
من عبد اسر خيرا فذهبت الايام ابدا حتى يظهر الله له خيرا وما من عبد اسر شرا فذهبت الايام ابدا حتى
يظهر الله له شرا والاخبار في ذلك تطول قال الله تعالى في ذم العجب ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم
ذكر [illegible] تعالى وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وهو ايضا راجع الى
العجب بالعمل على وجه وقال النبي صلى الله عليه وآله ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب
هلك
المرء بنفسه وقال الصادق عليه السلام من دخله العجب وعنه عليه السلام للعجب درجات منها ان يزين للعبد سوء
عمله فيراه حسنا فيعجبه ويحسب انه يحسن صنعا وعنه عليه السلام قال اتى عالم عابدا فقال له كيف صلوتك
فقال مثلي يسئل عن صلوته وانا اعبد الله منذ كذا وكذا قال وكيف بكاؤك قال ابكي حتى تجري
دموعي فقال له العالم فان ضحكك وانت خائف خير من بكائك وانت مدل ان المدل لا يصعد من عمله
شيء وعن احدهما عليهما السلام قال دخل المسجد رجلان احدهما عابد والاخر فاسق فخرجا من المسجد والفاسق
صديق والعابد فاسق وذلك انه يدخل العابد مدلا بعبادته يدل بها فتكون فكرته في ذلك
ويكون فكرة الفاسق في التندم على فسقه ويستغفر الله عز وجل مما صنع من الذنوب وقال النبي
صلى الله عليه وآله قال الله تعالى لداود يا داود بشر المذنبين وانذر الصديقين قال كيف ابشر
المذنبين وانذر الصديقين قال يا داود بشر المذنبين اني اقبل التوبة واعفو عن الذنب وانذر
الصديقين ان لا يعجبوا باعمالهم فانه ليس عبد يعجب بالحسنات الا هلك واعلم ان الرياء على ضربين

رياء محض ورياء مختلط فالمحض ان يريد بعمله نفع الدنيا وهو اعم من ان يتوصل به الى محرم
او مباح او الحذر من ان ينظر اليه بعين النقص ولا يعد من الخاصة والمختلط ان يقصد به
ذلك مع التقرب الى الله تعالى وكلاهما مفسد للعمل بل الاول ساقط عن درجة البحث والاعتبار
والثاني هو الاشراك لله تعالى في العبادة التي قد تقدم انه تنزه عن الشريك وهذا هو الشرك
الخفي في هذه الامة الذي اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله بانه في امته فاش ثم المقصود هنا ليس هو البحث عن
الفعل الذي يقع ابتداء رياء لان ذلك باطل في نفسه ولا يعرض لقلوب العارفين وانما
الكلام هنا فيما يبتدئ الانسان به من العبادة خالصا لله تعالى لا يريد به غيره ثم يعرض له
ما يبطل الاخلاص على وجه الشوب اللطيف الذي ينبغي التنبيه عليه في مثل هذا المقام وهو
يأتي على وجوه بعضها خفي وبعضها جلي احدها ان يبتدئ الصلوة مثلا على الاخلاص المحض
والطاعة والاقبال الى الله تعالى بها وهو كذلك حتى ينظر الناس اليه فيدخل عليه داخل او ينظر
اليه ناظر فيقول له الشيطان زد صلوتك حسنا حتى ينظر اليك هذا الناظر [الحاضر] بعين الوقار
والصلاح ولا يزدريك ولا يغتابك فتخشع جوارحه وتسكن اطرافه ويحسن صلوته وهذا
هو الرياء الظاهر الذي لا يخفى على المبتدئين من المريدين ولكنه في الجملة من شوائب
القرب ومنافي الاخلاص وثانيها ان يكون قد فهم هذه الآفة واخذ منها حذره فصار لا يطيع
الشيطان فيها ولا يلتفت اليه ويستمر في صلوته كما كان فيأتيه في معرض الخير ويقول انت
متبوع ومقتدى بك ومنظور اليك وما تفعله يؤثر عنك ويتأسى بك غيرك فيكون
لك ثواب اعمالهم ان احسنت وعليك الوزر ان اسأت فاحسن عملك عسى ان يقتدى بك في
الخشوع وتحسين العبادة فتكون شريك من اقتدى بك في هذا الاجر للحديث المشهور انه من سن
[سنة] حسنة فله اجرها واجر من يعمل بها الى يوم القيمة وهذه المكيدة اعظم من الاولى وادق
وقد ينخدع بها من لا ينخدع بالاولى وهو ايضا عين الرياء ومبطل للاخلاص فانه اذا كان يرى
الخشوع وحسن العبادة خيرا لا يرضى لغيره تركه فلم لا يرضى لنفسه ذلك في الخلوة ولا يمكن ان

يكون نفس غيره اعز عليه من نفسه فهذا عين التلبيس بل المقتدى به هو الذي استقام في نفسه
واستنار قلبه فانتشر نوره الى غيره فيكون له الثواب عليه واما هذا الاول فمحض النفاق والتلبيس
ويعاقب على اظهاره من نفسه ما ليس متصفا به وان يثب المقتدى به وثالثها وهو ادق مما قبلها
ان يتنبه العبد لذلك وانه مكيدة من الشيطان ويعلم ان مخالفته بين الخلوة والمشاهدة للغير
محض الرياء ويعلم ان الاخلاص في ان تكون صلوته في الخلاء (الخلوة) مثل صلوته في الملاء ويستحيي من نفسه
ومن ربه ان يتخشع لمشاهدة خلقه تخشعا زائدا على عادته فيقبل على نفسه في الخلاء (الخلوة) ويحسن صلوته
على الوجه الذي يرتضيه في الملاء ويصلي ايضا في الملاء كذلك للعلة المذكورة وهذا ايضا
من الرياء الغامض لانه حسن صلوته في الخلوة ليحسن في الملاء فلا يكون قد فرق بينهما فالتفاته
في الخلوة والملاء الى الخلق بل الاخلاص ان يكون مشاهدة البهائم لصلوته ومشاهدة الخلق
على وتيرة واحدة فكان نفس صاحب هذه الخطرة ليست تسمح باساءة الصلوة بين الناس ثم يستحيي
من نفسه ان يكون في صورة المرائين ويظن ان ذلك يزول بان يستوي صلوته في الخلاء والملاء
هيهات بل زوال ذلك بان لا يلتفت الى الخلق كما لا يلتفت الى الجمادات والبهائم في الخلاء والملاء
وهذا شخص مشغول الهم بالخلق في الخلاء والملاء جميعا وهذا من المكائد الخفية والى هذا
الاشارة في الحديث النبوي لا يكمل .. العبد حتى يكون الناس عنده بمنزلة الاباعر فتامل و
رابعها وهو ادق واخفى ان ينظر اليه الناس وهو في صلوته فيعجز الشيطان عن ان يقول له اخشع
لاجلهم فانه قد عرف انه لا ينبغي لذلك فيقول له الشيطان تفكر في عظمة الله وجلاله ومن انت
واقف بين يديه واستحي ان ينظر الله الى قلبك وانت غافل عنه فيحضر بذلك قلبه وتخشع جوارحه
ويظن ان ذلك عين الاخلاص وهو عين المكر والخداع فان خشوعه لو كان لنظره الى جلال الله و
عظمته لكانت هذه الخطرة تلازمه في الخلوة ولكان لا يختص حضورها بحالة حضور غيره وعلامة
الامن من هذه الآفة ان يكون هذا الخاطر مما يالفه في الخلوة كما يالفه في الملاء ولا يكون حضور
الغير هو السبب في حضور الخاطر كما لا يكون حضور البهيمة سببا فما دام يفرق في احواله بين مشاهدة

فيطالب يوم القيمة بتلبيسه ٢

الانسان ومشاهدة هيئته فهو بعد خارج عن صفوة الاخلاص ملوث الباطن بالشرك الخفي
من الرياء وهذا الشرك اخفى في قلب ابن آدم من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة
الصماء كما ورد به الخبر ولا يسلم من الشيطان الا من دق نظره وسعد بتوفيق الله تعالى وهدايته
والا فالشيطان ملازم للمتشمرين لعبادة الله تعالى لا يغفل عنهم لحظة حتى يحملهم على المراءاة
في كل حركة من الحركات حتى في كحل العين وقص الشارب وطيب يوم الجمعة ولبس الثياب فان
هذه سنن في اوقات مخصوصة لكن للنفس فيها حظ خفي لارتباط نظر الخلق بها فيدخل
الشيطان عليه من هذه المداخل ان لم يتفطن ولهذا قيل ركعتان من عالم افضل من عبادة
سنة من جاهل واريد به العالم البصير بدقائق آفات العبادة حتى يخلص عنها لا المطلق العالم
فان مداخل الشيطان على كثير من العلماء اعظم من مداخله على الجهلاء وخامسها ان يكمل العبادة
على الاخلاص المحض والنية الصادقة لكن عرض له بعد الفراغ منها حب اظهارها ليحصل له
بعض الاغراض المحققة للرياء خديعة من الشيطان له انه قد كمل العبادة الخالصة وقد
كتبها الله تعالى في ديوان المخلصين فلا يقدح فيها ما يتجدد وانه ينضم الى ما حصل بها
من الخير الآجل خير لو عاجل فيتحدث به ويظهره لذلك فهذا ايضا مفسد للعمل وان سبق
كما يفسده العجب المتأخر ويدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم قل هل ننبئكم بالاخسرين
اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وقد روي ان رجلا
قال للنبي صم صمت الدهر يا رسول الله فقال له ما صمت ولا افطرت وقد روي عن ابن مسعود انه
سمع رجلا يقول قرأت البارحة البقرة فقال ذلك حظه منه بل لو كنت باقيا على اخلاصك فيه
فقد نقصت منه تسعة وستين جزءا من سبعين جزءا على ما روي عنهم ع ان فضل عمل السر على
عمل الجهر سبعون ضعفا وعن الصادق عليه السلام من عمل حسنة سرا كتبت له سرا فاذا اقر بها
محيت وكتبت جهرا فاذا اقر بها ثانيا محيت وكتبت رياء فيا لها من كلمة ما اشملها ودقة
ما اعظمها حيث نقص بها حظك وضاع كدحك ولئن سلمت من بعضها فان المرائي

في ان ترك العمل من مكائد الشيطان

لا ابسلم كما تدعرفته من وعيده وهذا كله مع عدم تعلق غرض صحيح في الآخرة باذاعته، اما معه
كما لو اراد به ذلك تنشيط السامع وترغيبه في فعل الخير مع وثوقه بنفسه فلا حرج فيه اذا لم يكن
تنشيطه بدونه والا كان اولى، وقد روى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال لا باس ان تحدث
اخاك اذا رجوت ان تنفعه وتحثه، واذا سألك هل قمت الليلة او صمت فحدثه بذلك ان كنت
فعلته فقل رزق الله ذلك، ولا تقل لا، فان ذلك كذب، ومن هنا جاء افضلية الصدقة جهراً
لمن يتاسى به، والاجهار بصلوة الليل زيادة على غيرها لمن تنبه اهله وجيرانه فيتأسوا به، لكن ذلك
كله موضع الخطر فيجب الاحتراز والتيقظ بمراعاة القلب، وكما يكون الاظهار مظنة الرياء ومحظوراً
كذلك الاخفاء، فان فيه ايضاً للشيطان مداخل، منها ان يامره بترك العمل خوفاً من ان يكون مرائيا
به، وهذا من حيله اذ غرضه في ترك العمل، وكأنه يتشبث لغرضه لان غرضه لا يقتضي ترك العمل وانما يعدل
بك الى قصد الرياء وغيره، فعند عجزه عن تثبيطك عن العمل وتزهيدك فيه، فاذا تركته فقد حصلت
غرضه، ومثالك في ذلك مثال من سلم اليه مولاه حنطة فيها تراب فقال له خلصها من التراب و
نقها منه تنقية بالغة فيترك اصل العمل ويقول اخاف ان اشتغلت به لم يخلص خالصاً صافياً
فيترك العمل من اصله، وهذا تمام الغرض لابليس اللعين، وغاية القصد، فقد حصلت منيته و
اراحه من التعب بانه من افساد العمل، وانما سبيلك ان تجتهد في تخليص عملك بالادوية النافعة
وتحصيل مراد مولاك، ومنها ان يامره بترك العمل ايضاً لا لذلك بل خوفاً على الناس ان يقولوا انه
مراء، فيعصون الله به، وهذا ايضاً مع ما قبله رياء خفي من مكائد الشيطان، لان ترك العمل خوفاً
من قولهم انه مراء عين الرياء، ولولا حبه لمحمدتهم وخوفه من ذمهم فما له ولقولهم، قالوا انه مراء او قالوا
انه مخلص، واي فرق بين ان يترك العمل خوفاً من ان يقال انه مراء وبين ان يحسن العمل خوفاً من ان يقال
انه غافل مقصر، بل ترك العمل اشد من ذلك، ثم هو مع ذلك اساءة الظن بالمسلمين، وما كان
من حقه ان يظن بهم ذلك، ثم كيف يطمع ان يتخلص من الشيطان بترك العمل، وقد اطمعه فيه فانه لا يخليك
ايضاً بل يقول لك الآن يقول الناس انك تركت العمل ليقال انك مخلص لا تشتهي الشهرة الى غير

ذلك

في ان ترك العمل من مكائد الشيطان

٢١١

ذلك من اللعين بك وانما خلاصك من ذلك كله ان تلزم قلبك الحياء من الله تعالى ايضا اذ دعتك نفسك الى ان تستبدل بحمد الله تعالى حمد المخلوقين وهو مطلع على قلبك ولو اطلع الخلق على قلبك وانك تريد حمدهم لمقتوك بل ان قدرت على ان تزيد في العمل حياء من ربك وعقوبة لنفسك فافعل ومنها ان تقول له اترك العمل لئلا يظن الناس بك خيرا وتشتهر به واحب العباد الى الله تعالى الاتقياء الاخفياء الذين اذا شهدوا لم يعرفوا فاذا عرفت بين الناس بالعبادة لم يكن لك حظ من هذا الوصف وهذه ايضا من مكائده وما عليك اذا اخلصت العمل لله ان تعرف به او تجهل وانما عليك مراعاة قلبك واصلاح سريرتك وكيف يخفى على الناس اذا كنت صالحا وهو تعالى يقول عليك بقول اخفائه وعلى اظهاره ويقول من اصلح سريرته اصلح الله علانيته واياك ان تغتر باللعين عند ذلك ويقول اذا كنت لا تترك العمل لذلك فاخف العمل فان الله تعالى سيظهره عليك واما اذا اظهرته فيمكن ان تقع في الرياء وهذا تلبيسه عين الرياء لان اخفائك لكي يظهر عليك بين الناس هو بعينه العمل لاجل الناس وما عليك اذا كان مرضيا لله تعالى ان يظهر او يخفى لو لا نظرك الى رضا الناس اذا تقرر ذلك فاياك ان تحملك دقائق الاخلاص وصعوبة الخلاص على الكسل والقعود عن الطاعات نظرا الى ما يحدث في نفسك من السرور بالطاعة وزيادة الابتهاج باطلاع الناس عليك بفعل العبادة بل اجتهد في قلع مادة الفساد ومجاري الشيطان عنك واعمل واما سرورك بالطاعة فان منه محمودا ومنه مذموما فالمحمود ان يكون من قصدك ودأبك اخفاء الطاعة والاخلاص لله سبحانه ولست مستكثرا العمل واما سرورك في ان وفقك الله للعمل واخرجك من زمرة البطالين والغافلين ولم تبلغ بالسرور حد العجب الا في ذكره واذا حصل اطلاع الناس عليه فلم يحصل من قبلك وانما سررت باطلاعهم نظرا الى ان الله هو الذي اطلعهم عليه واظهر لهم الجميل تكرما عليك وتفضلا ونحو ذلك والمذموم ان تفرح به استكثارا وركونا اليه وبظهور الناس عليه لقيام منزلتك عندهم ليمدحوك ويقوموا بقضاء حوائجك ويقابلوك بالاكرام ونحو ذلك فانه

رياء محض ومحبط للعمل واصله حب الدنيا ونسيان الآخرة وقلة التفكر فيما عند الله نسئل الله
من فضله ان لا يعاملنا بعدله بل يسامحنا بعفوه ويسترز لاتنا بصفحه انك جواد كريم واما
العجب فهو استعظام العمل والابتهاج به والادلال به وان يرى العامل نفسه خارجة بسبب عن حد
التقصير وهذا من اعظم المهلكات بل الناقل للعمل من كفة الحسنات الى كفة السيئات ومن رفيع الدرجات
الى اسفل الدركات كما نطقت به الاخبار ولذلك قال عيسى عليه السلم يا معشر الحواريين كم من
سراج قد اطفاه الريح وكم من عابد افسده العجب وروى سعد بن ابي خلف عن الصادق عليه السلم
قال عليك بالجد ولا تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله تعالى وطاعته فان الله لا يعبد حق
عبادته ومنشأ العجب الغفلة عن عيوب الاعمال وآفات العبادات وعن نعم الله على العاملين من الخلق
والاقدار والالطاف والتسخير وغير ذلك انظر الى الاقرب اليك في هذا المقام وهو الصلوة
التي هي عمود الدين واول ما ينظر فيه من الاعمال ابن آدم فان ردت رد ما سواها وتأمل حدودها
التي قد حكيناها مستندة الى النصوص الصحيحة فلا يكاد يسلم لك صلوة واحدة كاملة تثق
من نفسك بقبول الله اياها وهلم جرا الى غيرها من العبادات فلكل واحد وظائف وحدود لا
يبلغها اعمالنا ولا نقوم بها لغفلتنا وقد قال اعلموا عباد الله ان المؤمن لا يصبح ولا يمسي الا ونفسه
ظنون عنده فلا يزال زاريا عليها ومستزيدا لها فكونوا كالسابقين قبلكم والماضين امامكم
قوضوا من الدنيا تقويض الراحل وطووها طي المنازل فكيف يعجب الانسان بعمله او يعتد فانما
يحقق العبودية ووظائف الخدمة لولا استيلاء الغفلة نعم لا يقدح نظر المؤمن الى نفسه
وسروره بما يفعله من الطاعات مع حمد الله تعالى على توفيقه لها وطلب الاستزادة من فضله فقد
قال امير المؤمنين عم من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن وقال عليه السلم ليس منا
من لم يحاسب نفسه في كل يوم فان عمل خيرا حمد الله واستزاده وان عمل شرا استغفر الله تعالى
فهذا ما اقتضى الحال ذكره من المنافيات ملخصا ليوافق الغرض فان ذكره هنا بالعرض
والله الموفق واما الخاتمة ففيها بحثان الاول في جبر الخلل الواقع في الصلوة بغير

في جبر الخلل الواقع في الصلوة

بيان الدواء الدافع (الرافع) لهذه المنافيات اعلم ان الخلل لو كان من قبيل منافى الاقبال بالقلب على الصلوة بسبب الافكار الخارجة عنها فدوائه تذكر ما هو فيه ومن يناجيه واستشعار الاخطار اللازمة من الغفلة وعدم قبول العمل مع شدة الحاجة اليه من يومه هذا الى الابد فان التوفيق الواقع من الجناب الالهى فائض فى الدارين (للمطيع) والحاجة اليه حاصلة فى الحالين سيما يوم الجزاء الذى يضيق عن وصفه الحال ولا يحيط بتفصيره (بتقريره) العقل ولا الخيال ولا يطيق حمل اهواله الجبال وليس فيه معين مع رحمة الله تعالى وكرمه الا القيام بالاعمال الصالحة والطاعات المقبولة الراجحة فانها وسيلة الى الانوار فى تلك الظلمة والنجاة من تلك الشدة والجواز على عقبة الساهرة ولا تكتسب الاعمال الصالحة والطاعات المقبولة الا فى هذه الدار الزائلة وفى هذه المدة القصيرة التى اكثرها قد مضى على الغفلة ويكاد يلحق باقيها بماضيها ان لم يستيقظ الغافل ويتدارك ما فرط وليس فى تلك الدار الا الجنة والنار والجنة اعدت للمتقين كما ان النار اعدت للفاسقين وبالجملة فالخطر عظيم والامر جسيم والغفلة شاملة ونحن مع ذلك لا نشعر وقد قال النبى صلى الله عليه وآله يمضى على الرجل ستون سنة او سبعون سنة ما قبل الله منه صلوة واحدة وقال الصادق عليه السلام لحماد بن عيسى الذى كان يحفظ فى فقه الصلوة وفى كتاب حريز ودعى له الصادق عليه السلام بان يحج خمسين حجة وان يكثر الله تعالى ماله وولده فجيب له فى جميع ذلك حين صلى عنده ركعتين ما اقبح الرجل منكم يمضى عليه ستون سنة او سبعون سنة لا يحسن ان يقيم (يتم) صلوة واحدة بحدودها وقال صلى الله عليه وآله كم من قار للقرآن والقرآن يلعنه وكم من صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش الى غير ذلك من الآثار الدالة على صعوبة الامر ودقة الخطر فاحضار هذا وشبهه وما تقدم فى المقدمة من الاثر مما يعين على حضور القلب مضافا الى ما سلف من الدواء المعين على ذلك فى المطلب الثالث وان كان المنافى من قبيل المفسد فالعلاج النافع فيما ينافى الاخلاص هو التفكر فى مضرة الرياء وما يفوت بسببه من صلاح القلب وما يحرم عنه فى الحال من التوفيق وفى الآخرة من المنزلة عند الله تعالى وما يعرض له من العقاب العظيم والمقت الشديد

والخزي الظاهر حيث ينادي على رؤس الاشهاد والعباد يا فاجر يا غادر يا مرائي اما استحييت
اذا اشتريت بطاعة الله تعالى عرض الدنيا راقبت قلوب العباد واستهزئت بطاعة الله
وتحببت الى العباد بالتبغض الى الله تعالى وتزينت لهم بالشين عند الله تعالى وتقربت اليهم
بالبعد من الله وتحمدت اليهم بالتذمم عند الله وطلبت رضاهم بالتعرض لسخط الله اما كان
احد اهون عليك من الله تعالى فمهما تفكر العبد في هذا الخزي وقابل ما يحصل له من العباد
بالتزين لهم في الدنيا بما يفوته من الاخرة وبما يحبط عليه من ثواب الاعمال مع ان العمل
الواحد ربما كان يترجح به ميزان حسناته لو خلص فاذا افسد بالرياء حول الى كفة السيئات
فترجح به بعد ان كان مترجحا [نسخة: سيئاته] ويهوي الى النار فلو لم يكن في الرياء الا احباط عبادة ٢
ينال بهذه الحسنة علو المرتبة عند الله تعالى في زمرة النبيين والصديقين فقد حط
عنهم بسبب الرياء ورد الى صف النعال من مراتب الاولياء ان لم يستوجب النار والخزي والطرد
من الملك الجبار هذا مع ما يتعرض له في الدنيا من تشتت الهم بسبب ملاحظة قلوب الخلق
فان رضا الناس غاية لا تدرك فكل ما يرضى به فريق يسخط به فريق ورضا بعضهم في
سخط بعض ومن طلب رضاهم في سخط الله سخط الله عليه واسخطهم ايضا عليه كما ورد في
الاخبار ودلت عليه التجربة ثم اي غرض له في مدحهم وايثار ذم الله تعالى لاجل حمدهم
ولا يزيده مدحهم رزقا ولا اجلا ولا ينفعه يوم فقره وفاقته وهو يوم القيمة واما الطمع
لما في ايديهم فبان يعلم ان الله تعالى هو المسخر للقلوب بالمنع والاعطاء وان الخلق
مضطرون فيه ولا رازق الا الله تعالى ومن طمع في الخلق لم يخل من الذل والخيبة والمنة
والاهانة وان وصل الى المراد لم يخل عن المنة والمهانة ومن اعتمد على الله تعالى وجعل
همه معه كفاه الله تعالى همه من الدنيا والاخرة فكيف يترك ما عند الله لرجاء كاذب
ووهم فاسد قد يصيب وقد يخطي واذا اصاب فلا تفي لذته بالم منته ومذلته واما
ذمهم فلم يحذر منه ولا يزيد ذمهم شيئا ما لم يكتبه الله تعالى عليه ولا يعجل الاجل

ولا يؤخر

٢ واحدة لكان ذلك كافيا في معرفة ضرره وان كان مع ذلك سائر حسناته راجحة فقد كان نسخة

ولا يؤخر رزقه ولا يجعله من اهل النار ان كان من اهل الجنة ولا يبغضه الى الله تعالى
ان كان محمودا عند الله تعالى ولا يزيده مقتا ان كان ممقوتا عند الله فالعباد كلهم عجزة
لا نفسهم نفعا ولا ضرا ولا يملكون موتا ولا حيوة ولا نشورا بل العقل والنقل والتجربة
قد ادت بخلاف ذلك كله وان المخلص اعماله لله يحببه الله الى المخلوقين الصالحين والفاسقين
بل الى كثير من الكفار فتراهم يعظمونه ويوقرونه ويتمنون بركته مع ضعفه وفقره وقلة ذات
يده وقلة علمه والمرائي يظهر الله تعالى الخلق على باطنه وخبث نفسه وفساد نيته فيمقتونه
ولا يفوز بمطلوبه ويضيع تعبه ويبطل سعيه كما روي ان رجلا من بني اسرائيل قال والله لاعبدن
الله عبادة اذكر بها فكان اول داخل المسجد واخر خارج منه لا يراه احد في ساعة الا قائما
يصلي وصائما لا يفطر ويجالس الحلق الذكر فمكث بذلك مدة طويلة فكان لا يمر بقوم الا
قالوا فعل الله بهذا المرائي وصنع فاقبل على نفسه فقال اراني في غير شيء لاجعلن عملي كله لله فلم
يزد على عمله الذي كان يعمل مثل ذلك الا انه تغيرت نيته الى الخير فكان ذلك الرجل يمر بعد ذلك
بالناس فيقولون رحم الله فلانا الان اقبل على الخير فذكر الله تعالى على ذلك في كتابه فقال
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا فهب انهم احبوك واكرموك و
خفي خبثك عليهم مع ان الله تعالى مطلع على فساد نيتك وخبث سريرتك اي خير لك في مدح
الناس ولست عند الله مذموم ومن اهل النار واي شر لك في ذم الناس وانت عند الله
ممدوح ومن اهل الجنة وفي زمرة المقربين ومن حضر في قلبه الاخرة ونعيمها المؤبد والمنازل
الرفيعة عند الله تعالى استحقر ما يتعلق بالخلق ايام الحيوة مع ما فيه من الكدورات والمنغصات
واجتمع همه وانصرف الى الله تعالى قلبه وتخلص من مذمة الرياء ومقاساة قلوب الخلق وانعطف
من اخلاصه انوار على قلبه ينشرح بها صدره ويستانس بها من وحشته وان لم يكتف بذلك كله
فليتامل ثلثة اشياء احدها انه لو قيل لك ان هنا رجلا معه جوهر نفيس يساوي مائة الف
دينار وهو محتاج الى ثمنه بل الى بيعه عاجلا والى اضعاف ثمنه فحضر من يشتري منه متاعا

باضعاف ثم نسبة الخاجة الى الاضعاف اضعافًا في ان يبيعه بذلك وباعه بفلس واحد الىس ذلك يكون خسرانا عظيمًا وعبنًا فظيعًا ودليلًا بينًا على خسة الهمة وقصور الفهم والعلم وضعف الراي ورقة العقل بل السفه المحض وهذا بعينه ابلغ من حال المرائي في عمله بان في حباته الواحدة فان ما يناله العبد بعمله من الخلق من مدحه وحطام الدنيا بالاضافة الى رضا رب العالمين وشكره وثواب الاخرة ونعيم الجنة الدائم المخلص من شوب الكدورات اقل من فلس في جنب الف الف دينار بل في جنب الدنيا وما فيها واكثر وهذا هو الخسران المبين ان تفوت نفسك تلك الكرامات العزيزة الشريفة بهذه الامور الدنية الحقيرة ثم ان كان لابد لك من هذه الهمة الخسيسة فاقصد الاخرة ينفعك الدنيا بل الطلب الاخرة يحصل بعطك الدارين اذ هو مالكهما جميعًا وذلك قوله تعالى فمن كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة وقال النبي صلى الله عليه وآله ان الله يعطي الدنيا بعمل الاخرة ولا يعطي الاخرة بعمل الدنيا فاذا انت اخلصت النية وجردت الهمة للاخرة حصلت لك الدنيا والاخرة جميعًا وان اردت الدنيا ذهب عنك الاخرة في الوقت وربما لا تنال الدنيا كما تريد وان نلتها فلا تبقى لك بل تزول عنك فربما تقد خسرت الدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين ونظير هذا الشخص بالنسبة الى هذا المثل من بصرف جزء من عمره ونفسًا من انفاسه الذي يمكنه به تحصيل كنز من كنوز الجنان فيما يحصل به دانق او حبة او درهم او دينار من متاع الدنيا وترك لذلك الكنز الدائم لغير ضرورة فما هذا الا عين الغفلة والخسران وخسة الهمة والخذلان وثانيهما ان المخلوق الذي تعمل لاجله وتطلب رضاه لو علم انك تعمل لاجله لابغضك وسخط عليك واستهان بك واستخف بك مضافًا الى مقت الله تعالى واهانته وخذلانه وما تعمله لله تعالى خالصًا يوجب رضا الفريقين فكيف يعمل العاقل لاجل من لو علم بانه يطلب رضاه سخط عليه واهانه فانظر ان كنت تعقله وثالثها ان من حصل له سعي يكتسب به رضا اعظم ملك في الدنيا فطلب به رضا كناس خسيس من الناس وسخط ذلك الملك بل مع عدم سخطه الىس ذلك دليلًا على السفه ودناءة الراي وسوء النظر ويقال له ما حاجتك الى رضا هذا الكناس مع تمكنك من رضا هذا الملك كذلك انت

حاجته

حاجة الى رضا عبد مخلوق ضعيف حقير مهين مع التمكن من تحصيل رضا رب العالمين الكافي عن
الكل نسئل الله حسن التوفيق فهذا هو الدواء العلمي واما الدواء العملي فهو ان يعود نفسه اخفاء
العبادات واغلاق الابواب دونها كما تغلق الابواب دون الفواحش حتى يقنع قلبه بعلم الله تعالى
واطلاعه على عباداته ولا تنازعه نفسه الى طلب علم غير الله وهو امر يشق في ابتداء المجاهدة لكن
اذا صبر عليه مدة بالتكلف سقط عنه ثقله وهان عليه ذلك بتواصل الطاف الله تعالى وما
يمد به عباده من حسن التوفيق فان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فمن العبد المجاهدة
ومن الله تعالى الهداية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان كان المنافي من قبيل
المتاخر عن العبادة وهو الرياء المتاخر والعجب فقد عرفت دواء الاول اما العجب فلينظر في الاسباب
والالات التي قوي بها على العبادة التي اورثته العجب من القدرة والعلم والاعضاء والرزق
الذي اكله حتى قوي به فانه يجد كله من الله تعالى ولولاه لم يقدر على شيء منها ثم ينظر الى نعمه
عليه في ارسال الرسل الذي خلق العقل له حتى اهتدى به الى طريق الحق ثم ينظر في قيمة العمل الذي
عمله فلا يجد مقابلا لنعمة من هذه النعم وانما صار لعمله قيمة لما وقع من الله تعالى موقع الرضا
والقبول والا فترى الاجير يعمل طول النهار بدرهمين والحارس يسهر طول الليل بدانقين وكذلك اصحاب
الصناعات والحرف كل واحد منهم يعمل في الليل والنهار فيكون قيمة كل ذلك دراهم معدودة
فان صرفت الفعل الى الله تعالى وجعلته لله تعالى يوما قال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير
حساب وفي الخبر اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
فهذا يومك الذي قيمته درهمان مع احتمال التعب العظيم صارت له هذه القيمة بتاخير غدائه الى
عشاء ولو قمته لليلة لله تعالى فقد قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما
كانوا يعملون فهذا الذي قيمته درهم صارت له كل هذه القيمة والقدر بل لو جعلت لله شيئا
تصلي فيهما ركعتين خفيفتين بل نفسا تقول فيه لا اله الا الله قال الله تعالى ومن عمل صالحا من ذكر
او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب ففي ذلك للعاقل بيان حقارة

عمله وقلة مقداره من حيث هو وان لا يرى الا منة الله تعالى عليه فيما شرفه به من قبول عمله
واعظم من جزائه وان يجوز في نفسه ان يقع على وجه لا يصلح لله تعالى ولا يقع منه موقع رضاه
فيذهب مع سعيه القيمة التي حصلت له ويعود الى ما كان في الاصل من الثمن الحقير فيقيس قدر
عمله في نفسه الى ما عليه من نعمه فهل تجده وافيا بعشر عشيره وهل لو توفيقك للقيام بوظايف
العبودية وتاهيلك للخدمة الالهية الا نعمة بل اعظم نعمة يلزمك شكرها كما اشير اليه في خبر
داود ع حين اوحى الله اليه ان اشكرني حق شكري فقال يا رب كيف اشكرك حق شكرك والشكر
من نعمك تستحق عليه شكرا فقال يا داود اذا عرفت ان ذلك مني فقد شكرتني وروي ان
بعض الوعاظ قال لبعض الخلفاء ارايك لو منعت شربة من الماء عند عطشك بم كنت تشتريها
قال بنصف ملكي قال ارايتها لو حبست عندك عند خروجها بم تشتريها قال بالنصف الاخر قال
فلا يغرنك ملك قيمته شربة ماء فتفكر انت كم تتناول في كل يوم شربة ماء هنيئة واكلة هنيئة
تستتبعها هنيئا في عافية وكم تنظر بعينيك هيئة او تسمع طيبا او تشم زكيا وتمشي الى ما تحبه و
تبطش بيدك فيما تحب الى غير ذلك من حواسك واعضائك وقواك الباطنة التي لا يطلع على
دقايقها وتصريفها الا الله تعالى من مجاري طعامك وشرابك وهضمك وتفرقه وفضلاتك
وتغذيك بجيده مما لو صرفت زمانك في الفكرة بخاصته لقضيت منه العجب ولو فقدت شيئا
يسيرا منه وطلب منك طبيب على ان يرده اليك ويصلحه لخدمت له سنة واكثر لسررت
بذلك المنة منعما عليك وكم تقابل هذه النعم المتعددة بسنين من الخدمة والحال انك لا
تخدم مولاك المنعم الا اوقاتا قليلة بعبادة لو تاملتها وعرفت عيبها وآفاتها لم تثق بشيء منها
ولا تستحيي من فعلها وقد قال الله تعالى وهو اصدق القائلين وان تعدوا نعمة الله لا
تحصوها فالنعم عليك لا تحصى وعملك على تقدير سلامته وقبوله قليل يحصى فكيف يقابل
ما لا يحصى ثم اذا تاملته بعين خاليا من سوء عمل يوجب لك لمكانه نقصانا ولك الاعتراف بالتقصير
وشرفك بالمراقبة لله تعالى وتذكر المنة والاعتراف بالنعمة والازراء بنفسك والمقت لها لعلك

نفوز برحمة الله تعالى فقد قال رسول الله صلعم من مقت نفسه دون مقت الناس امنه الله من فزع
يوم القيمة وروي ان عابدا عبد الله تعالى سبعين عاما صائما نهاره قائما ليله فطلب الى الله تعالى
حاجة فلم تقض فاقبل على نفسه فقال من قبلك اتيت لو كان عندك خير قضيت حاجتك فانزل الله
اليه ملكا فقال يا ابن ادم ساعتك التي ازريت فيها على نفسك خير من عبادتك التي مضت ثم
تامل بعد ذلك ثلثة امور احدها ان ملكا من ملوك الدنيا اذا اجرى على احد من اتباعه
طعاما وكسوة او دراهم او دنانير فانه يستعبده لاجلها بضروب الخدم اناء الليل والنهار مع
ما في ذلك من الذل والصغار وبعضهم يقف في خدمته يوما بعد يوم حتى ينقضي عمره وبعضهم
يسعى في حوائجه ومهماته وبعضهم يركب الاهوال ويلج البحار لاجله وربما يبذل له عدوه فيقتل
لاجله ووجه الذي لا اخلة عنها ولا منفعة في الاخرة بعد ذلك فتراهم يتحملون كل هذه المحنة لاجل
تلك المنفعة الخسيسة الفانية ومع ذلك يعترفون للملك بالنعمة ويقرون له بالفضل عليهم
والمنة مع ان تلك المنفعة في الحقيقة من الله تعالى ~~[illegible]~~
من الله تعالى ولو اراد ملكهم ان ينبت لهم حبة واحدة او يخلق لهم خيطا واحدا لم يقدر على
ذلك وهم يعترفون بذلك كله فكيف لا تشكر عملك الحقير المشوب بالافات والنقائص لربك
الذي خلقك ولم تك شيئا مذكورا ثم ربك وانعم عليك من النعم الظاهرة والباطنة في نفسك
ودينك ودنياك ما لا يبلغ كنه فهمك ولا وهمك كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا
وقد وعدت على هذا العمل القليل مع ما فيه من المعايب والافات بالثواب العظيم الدائم وصنوف
الكرامات فما استعظام ذلك من شان العاقل وثانيها ان تتفكر في ان الملك الذي من شانه
ان تخدمه الملوك والامراء اذا ارتضى لنفسه خال الهدايا ووعد عليها بالعطاء العظيم وامر ان لا
يستحي احد بهديته ولو كانت حقيرة يقبل منه فحملت عليه الكبراء والامراء والرؤساء والاغنياء انواع
الهدايا من الجواهر الثمينة واللالي المقتبسة ثم جاء البقال بباقة بقل وقرن بسلة عنب
تساوي درهما اربعة فدخل بها الى حضرتهم وزاحم اولئك الاكابر بهداياهم الجليلة فقبل الملك

من الوضيع

من الوضيع هدية ونظر اليها نظر القبول وامر له بانفس خلعة وكرامة تبلغ ماة الف دينار الا يكون ذلك منه غاية الفضل والكرم ثم لو فرض ان هذا الفقير يخطر بخاطره الى هديته واستعظم امرها ويعجب بها او نسي ذكر منة الملك الانعام الا هذا المجنون مضطرب العقل او سفيه عديم الادب عظيم الجهل وثانيها ان الملك الذي من شانه ان يخدمه الملوك والامراء وتقوم على راسه السادات والعظماء ويتولى خدمته الحكماء ويمشي بين يديه الاكابر والرؤسا اذا اذن لسوقي او فروخ الذي لا عليه في القرب منه حتى زاحم اولئك السادات من الافاضل في خدمته وجعل له مقاما في حضرته البين بما لقد كثرت على هذا الحقير المنة من الملك وعظمت عليه النعمة الواصلة اليه ويجب بعمله الذي ينسب الى محض السفه والجنون فكيف في الهنا الذي له ملك السموات والارض وقد دان له العالمون ووقف بخدمته الملائكة المقربون والانبيا المرسلون الذين لا يحصي عددهم الا رب العالمين ومنهم النافذة في تخوم الارض اقدامهم الواصلة الى العرش رؤسهم وهم مع ذلك مطرقون لا يرفعون رؤسهم تعظيما لله تعالى ولا يفترون عن ذكر الله تعالى ابدا الى اخر مدتهم فاذا اراد الله ان يميتهم رفعوا رؤسهم وقالوا سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ولا يخفى حال ابنيا صلى في جملة واجتهاده في عبادة ربه ومن بعده من الائمة الذين يخرج ذكر يسير من عباداتهم عن حد الاحصا الى نهاية الاكثار وهم مع ذلك معترفون بالتقصير باكون على انفسهم مزرون عليها ثم انك ترضى من نفسك بصلوة ركعتين محشوة من المعايب قد وعدت من الثواب عليها بما لا يخطر على قلب بشر وتعجب من ذلك وتستكثره ولا ترى منة الله عليك في ذلك فما اجهلك من انسان وما اسوئك وما اسفهك من بشر واما نحن فلو عقلنا وتفطنا الاعمال لنا لوجدناها الى كفة السيئات اميل منها الى كفة الحسنات لشدة الغفلة وكثرة المعايب وفساد القلوب وتشويش المفاصل اللهم لا تكلنا الى اعمالنا ولا تؤاخذنا بتفريطنا واهمالنا واشملنا بفضلك وانسك وخذ بنواصي قلوبنا الى جوار قدسك فقد يما سترت وعظيما غفرت وجميلا اعطيت وحسنا ابليت وانت ارحم الراحمين واكرم الاكرمين فما قدمت غلبك ابدينا الا اصغر من الحسنات

في حاشية الصفحة: ... على ... ويستغفر ذلك مع هذه النية

فی اسرار صلوة الجمعة ووظائفها

مملوة بالمعاصی والسیئات وجودک اوسع واکمل من ان یضیق عن النجاح البائس واعتماد بفضلک ورحمتک علیک وانت دللتنا علی جودک وهدیتنا الی فضلک وامرتنا بالدعاء وضمنت الاجابة انت الجواد الکریم

البحث الثانی فی خصوصیاتها فی الصلوات بالنسبة الی الیومیة

بخصوص الجمعة یستحضر ان یومها یوم عظیم وعید شریف خص الله به هذه الامة وجعله وقتا شریفا لعبادته لیقربهم فیه من جواره ویبعدهم من طرده ونارة ویحثهم فیه علی الاقبال بصالح الاعمال وتلافی ما فرط منهم فی بقیة الاسبوع من الاهمال وجعل اهم ما یقع فیه من طاعته وما یوجب الزلفی والقرب الی شریف حضرته صلوة الجمعة وعبر عنها فی محکم کتابه الکریم بذکر الله الجسیم وخصها من بین سائر الصلوات التی هی افضل القربات بالذکر الخاص فقال سبحانه یا ایها الذین امنوا اذا نودی للصلوة اه وفی هذه الایة الشریفة من التنبیهات والتأکیدات ما ینبه له من یخطر من المعانی لا یلیق بسطر هذه الرسالة ومن اهم رمز هاهنا التعبیر عن الصلوة بذکر الله فنبه بذلک علی ان الغرض الاقصی من الصلوة لیس هو مجرد الحرکات والسکنات والرکوع والسجود بل ذکر الله تعالی بالقلب واحضار عظمته بالبال فان هذا واشباهه هو السر فی کون الصلوة ناهیة عن الفحشاء والمنکر کما اخبر تعالی عنه فی قوله تعالی ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر اذ کان سببهما القوة النزوعیة الشهوتیة اذا خرجت عن حکم العقل وهذا کله انما یتم مع التوجه التام الی الله تعالی وملاحظة جلاله الذی هو الذکر الاکبر علی ما ورد فی بعض تفسیراتهم فضلا عن ان یکون ذکرا مطلقا واذا کان الاستعداد لهذه المثابة لاجرم وجب الاهتمام بها زیادة علی غیرها من الصلوات والتهیؤ والاستعداد للقاء الله تعالی والوقوف بین یدیه فی الوقت الشریف والنوع الشریف من العبادة واحضر ببالک انک لو امرک ملک عظیم من ملوک الدنیا بالمثول بحضرته والفوز بمخاطبته فی وقت معین ما کنت تتاهب له بتمام الاستعداد والتهیئة والسکینة والوقار والتنظیف والتطیب وغیر ذلک مما یلیق بجلال الملک

ومن هنا جاء استحباب الغسل يوم الجمعة والتنظيف والتطيب والتعمم وحلق الراس وقص الشارب
والاظفار وغير ذلك من السنن فبادر عند دخول الجمعة الى ذلك بقلب مقبل صاف وعمل
خالص وقصد متقرب ونية خالصة كما تعمل ذلك في لقاء ملك الدنيا ان لم تعظم همتك عن
ذلك ولا تقصد بهذه الوظائف حظك من الرفاهية وتطيب نفسك من الطيب والزينة فتخسر
صفقتك وتظهر بعد ذلك حسرتك فكلما امكنك تكثير المطالب التي يترتب عليها الثواب فاقصدها
بها ليتضاعف ثواب عملك بسبب قصدها فانو بالغسل يوم الجمعة سنة الجمعة والتوبة ودخول المسجد
وبالثياب الحسنة والطيب سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وتعظيم المسجد الحرام بيت الله فلا يحب ان يدخله
زائره الا طيب الرائحة وان يقصد به ايضا ترويح جيرانه ليستريحوا في المسجد عند مجاورته ويقصد
به دفع الروائح الكريهة عن نفسه حسما لباب الغيبة عن المغتابين اذ المغتابون بالروائح الكريهة
يعصون الله تعالى بسببه فقد قيل ان من تعرض للغيبة وهو قادر على الاحتراز منها فهو شريك
في تلك المعصية كما اشار اليه تعالى بقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا
الله عدوا بغير علم واذا حضرت الصلوة فاحضر قلبك لفهم مواقع الموعظة واستعد لتلقي
الاوامر والنواهي على وجهها فان ذلك هو الغرض الاقصى من الخطبة والخطبة على المنبر واستماع
الناس وتحريم الكلام خلالها ووجوب الاصغاء اليها فاعط كل ذي حق من ذلك حقه وعسى
ان تكون من المكتوبين في ديوان الملائكة المقربين الذين يكتبون المصلين في ذلك اليوم
الشريف ويعرضونهم على الحضرة الالهية ويخلعون عليهم خلع الانوار القدسية فقد روي
ان الملائكة المقربين يقفون على ابواب المساجد وبايديهم قراطيس الذهب واقلام الفضة
يكتبون الاول فالاول وان الجنان تزخرف وتزين وان الناس يتسابقون اليها على قدر سبقهم
الى الصلوة ولا تزال الملائكة يكتبون الداخل الى ان يخرج الامام فاذا خرج طويت الصحف و
رفعت الاقلام واجتمعت الملائكة يستمعون الذكر وان الناس في المنازل والحظوة على قدر بكورهم
الى الجمعة فاذا حضرت هذا الباب وان الملائكة يستمعون وهم حولك والله سبحانه وتعالى ناظر

اليك لزمان او ندائه الهيبة وادراع السكينة وتجلبب الخشية وعند ذلك فنحو ان تفاض عليك
الرحمة وتحفك البركة وتصير صلوتك مقبولة ودعوتك مسموعة واكثر في ذلك اليوم من الذكر
والاستغفار والدعاء وتلاوة القرآن والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله والصدقة فان اليوم شريف
والفضل فائض والجود تام والرحمة واسعة فاذا كان المحل قابلا تمت السعادة وحصلت الارادة
وزيادة وتذكر في يوم الجمعة ساعة لا يرد الله فيها دعوة مؤمن فاجتهد ان تصادفها داعيا
ومستغفرا وذاكرا فان الله يعطي الذاكر فوق ما يعطي السائل وان امكنك الاقامة في المسجد
مجموع ذلك اليوم فافعل وان لم يمكن فالى العصر وكن حسن المراقبة مجتمع الهمة عسى ان تظفر
بتلك الساعة فقد قيل انها مبهمة في جميع ذلك اليوم نظرا من الله تعالى لخلقه ليحافظوا عليه كما
اخفى ليلة القدر في جميع السنة ليحافظوا عليها وقد روي انها ما بين فراغ الامام من الخطبة الى ان
تستوي الصفوف بالناس وساعة اخرى من آخر النهار الى غروب الشمس واجعل هذا اليوم خاصة
من الاسبوع لآخرتك فعسى ان يكون كفارة واستدراكا لبقية الاسبوع ويكفيك في الاهتمام
بالجمعة ووظائفها ان الله سبحانه جعلها افضل اعمال بني آدم بعد الايمان على ما نطقت به
الاخبار وصرح به العلماء الاخيار حيث دلا على ان الولاية افضل من البناء بان الصلوة افضل
من غيرها من الواجبات وان اليومية افضل من غيرها من الصلوات وان الصلوة الوسطى من
بينها افضل الخمس والمختار انها الظهر والجمعة اولى من الظهر فتكون افضل منها لو امكن تحقق
فضل لها اوضح فتكون افضل الاعمال وهذا بيان واضح يوجب تمام الاهتمام بشانها وبلوغ الحظ
في الثناء نيلها لمن تدبر وتنبه على جميع ذلك قوله تعالى بعد الامر بها ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون
وقد ورد الاوامر بقراءة سورتها وسورة المنافقين فيها لتذكر سماع الحث عليها فيهما
وتجد في آية سورة المنافقين بعد ان سماها في سورتها ذكرا يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم
اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله الآية فكر في هذه الدقائق على فكرك عسى ان تكون من المفلحين
اما العهد ما حضر في قلبك انها في يوم فيه يجمع الخلائق وتنشر الرحمة والتامة المواهب على من قبل

صومه فقم بوظائفه واكثر من الخشوع في صلوتك والابتهال الى الله تعالى فيها وقبلها
وبعدها في قبول اعمالك والعفو عن تقصيرك واستشعر الحياء والخجلة والخوف من خيبة الرد
وخذلان الطرد فليس ذلك اليوم بعيد من لبس الجديد وانما هو عيد من امن من الوعيد وسلم
من النقاش والتهديد واستحق بصالح اعماله المزيد واستقبله بما استقبلت به يوم الجمعة
من الوظائف والتنظيف والتطيب وغيره من اسباب التهيؤ والاقبال على ربك والوقوف بين يديه
عسى ان تصلح للمناجاة والحضرة لديه فانه مع ذلك يوم شريف وزمان منيف يقبل الله فيه الاعمال
ويستجاب فيه الدعوات فلا تجعل فرحك فيه بما لم تخلق لاجله ولم يجعل عيدا بسببه من المآكل والمشارب
والملابس وغير ذلك من متاع الدنيا البائرة فانما هو عيد لكثرة عوائد الله تعالى فيه على من عامله
بعمل الاخرة واما الآيات فاستحضر عندها احوال الآخرة وزلازلها وتكوير الشمس والقمر وظلمة
القيامة ووجل الخلائق والتجائهم واجتماعهم في تلك العرصة وخوفهم من الاخذ والنكال والعقوبة
والاستيصال واكثر من الدعاء والابتهال بمزيد الخشوع والخضوع والخوف والوجل في النجاة
من تلك الشدائد ورد النور بعد الظلمة والمسامحة على الهفوة والزلة وتب الى الله تعالى
من جميع ذنوبك واحسن التوبة عسى ان ينظر اليك وانت منكسر النفس مطرق الراس مستحي
من التقصير فيقبل توبتك ويسامح هفوتك فانه يقبل القلوب المنكسرة ويحب النفوس الخاشعة
والاعناق الخاضعة والتململ من ثقل الاوزار والحذر من منقلب الاضرار واما صلوة الطواف — في اسرار صلوة الطواف
فاستحضر عندها جلالة البيت وجلالة رب البيت واعلم انك بمنزلة الواقف بحضرة
الملك المطلق والحاكم المحقق بالحقيقة فانه وان كان في جميع احوالك مطلعا على سريرتك محيطا
بباطنك وظاهرك لكن الحال في ذلك الموضع اقوى والمراقبة فيه اشد واولى والغفلة
ثم اصعب وادهى وان المقصر في تعظيم الملك بين يديه ولدى كرسيه وبين النائي عنه
والبعيد منه وان كان علمه شاملا للجميع محيطا بالكل فليزد ذلك في خشوعك واقبالك
وليحذر بسبب ذلك من اعراضك واهمالك ومن ثم كان الذنب في تلك البقاع الشريفة

مضاعفا

مضاعفاً والحسنة انجح بها مضاعفة ونفكّر فيمن سبق من الانبيا المقرّبين والاوليا
الصالحين فنرجى آثارهم وزهدهم وما اورثهم علمهم وحبّهم من السعادة المخلّدة والنعمة
المؤبّدة المجدّدة على مرّ الدهور والمطّردة على كرّ العصور ونأتسي بهم في الاعمال وكمال الايمان
ولكن ذلك ونظائره مقدّمة للصلوة لا مقارنة فان وظيفة الصلوة الاقبال بها خاصّة
ونرقى من هذه المدارج الى غيرها من شريف المعارج اما الجنازة فاحضر عند مشاهدتها
ووضعها بين يديك ما قد خلّفه من الاهل والاولاد وتركه من الاموال وقدمت على الله تعالى صفر اليد
من الجميع لم يصحبها الّا الاعمال الصالحة وما تاجر من اعمال الآخرة الرابحة وتأمّل كيف هجمته
لذهبت في حيلته كيف قد تحوّلت وعن قريب يمحو التراب صورته وتأكل الارض جثّته وما قد
يحصل له من يتم اولاده وترمّل نسائه وتضييع امواله ... مسجده ومجلسه انقطاع آثاره
فيطول امله وكثرة حيله وانخداعه بمواطاة الاسباب غفلته عن الدخول في هذا التراب
والقدوم على ما سطر عليه في الكتاب وركونه الى القوّة والشباب واشتغاله عمّا بين يديه من
الموت الذريع والهلاك السريع وكيف كان يتردّد ويشيّع غيره من الاموات والآن قد تهدّمت
رجلاه ومفاصله وكيف كان ينطق وقد فسد لسانه وكيف كان يضحك وقد تغيّرت اسنانه
وكيف كان يدبّر لنفسه ما لا يحتاج اليه الى عشر سنين في وقت لم يكن بينه وبين الموت الّا شهر
او اقلّ وهو غافل عمّا يراد به حتّى جاءه الموت فجأة في وقت لم يحتسبه فقرع سمعه نداء
الجبّار امّا بالجنّة او النار ولينظر في نفسه انّه الآن مثله في غفلته وستكون عاقبته كعاقبته
فلينهض الى الاستعداد وليشتغل باكثار الزاد فانّ المسافة بعيدة والعقبة كؤود والخطر شديد
والندامة بعد الموت غير نافعة فبهذا الفكر وامثاله يحصل قصر الامل والاستعداد بصالح العمل
ومحلّه خارج عن الصلوة كما ترى وامّا صلوة النذر والعهد ونحوهما فليستشعر قبولها والرغبة
(في آخر صلوة الطواف فراجع)
في القيام بها لاهتمام بشأنها وفاء لعهد الله تعالى او امتثالا للامر ولا يتوهّما
انّها لمّا وجبت بالاصالة فقد لحقت بمثلها في العظمة والجلالة وليتمثّل في نفسه انّه لو عاهد

ملكا

في اسرار صلوة الجنازة

ملكا من ملوك الدنيا على عمل من الاعمال بحيث يكون فعله له براى منه ومسمع كيف يكون اقباله على عمله واجتهاده في اصل العمل واتقانه واكماله وقلبه منه ومراقبته لنظر الملك بمجرد الوعد فضلا عن توكيده بالعهد فلا تجعل نظر الله تعالى دون نظر عبيده فان ذلك عنوان النفاق وانموذج الشرك وهكذا يلاحظ وظيفة كل صلوة بحسبها ويقوم بوظيفتها وآدابها ولا يقتصر على ما بيّنا من الوظائف بل يترقى في نظره الى ما يفتح الله تعالى عليه من المعارف فان ابواب الفيض مفتوحة وانوار الجود فايضة متصلة وواصلة الى النفوس الانسانية على قدر استعدادها وفقنا الله واياكم لتلقي الاسرار وادرجنا في عداد عباده الابرار واخذ بنواصينا الى رضاه ورحمته و عاملنا بعفوه وكرمه ومغفرته واستعملنا بما علمناه واشركنا في ثواب من افدناه فان ذلك منه وبه وله وهو حسبنا ونعم الوكيل وههنا نقطع الكلام في هذه الرسالة حامدين لله تعالى على كل حال فرغ منها مؤلفها شيخ الاسلام والمسلمين وقبلة المتعبدين اعلم العلماء العاملين واكمل الفضلاء الكاملين رئيس الفقهاء والمتكلمين زين الملة والحق والدين الزاهد العابد الورع الناطق بالحق والصواب المؤيد من عند رب الارباب الشيخ زين الدين بن علي بن احمد الشامي العاملي تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه يوم السبت تاسع شهر ذي الحجة الحرام سنة احدى وخمسين وتسعمائة والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا

صلى الله على محمد
وآله الطاهرين

السبب الاول لاهل الغفلات واما الان مثل ذلك من المعاصي لا يعلم عرفا بمراتبهم ومنازلهم
من الهوان اسات لخفاء هذا النوع من المنكر على من يرمون المنزلة عنده من اهل الجهالات
ولو وسوس اليهم الشيطان ان اشربوا الخمر وازنوا المحصنات ما اطاعوه لظهور فحشه عند العامة
وسقوط محلهم به لديهم بل عند منعلطي الرذائل الواضحات ولو رجعوا عقولهم واستضاءوا
بانوار بصائرهم لوجدوا بين المعصيتين فرقا بعيدا وتفاوتا شديدا بل لا نسبة بين المعاصي المنكر
للاخلال بحق الله سبحانه على الخصوص وبين ما يتعلق مع ذلك بحق العبد خصوصا لعراضهم فانها
اجل من اموالهم واشرف وهو من شرف الشيء عظم الذنب في انتهاكه مع ما يستلزمه الفساد الكلي
كما ستقف عليه انشاء الله فاحببت لذلك ان اصنع في هذه الرسالة جملة من الكلام على الغيبة وبما ورد فيها من
النهي في الكتاب والسنة والاثر ودلالة العقل عليه وسميتها كشف الريبة عن احكام الغيبة و

ابيعها

ملكاً من ملوك الدنيا على عمل من الاعمال بحيث يكون فعله له بمرأى منه ومسمع كيف يكون اقباله على عمله واجتهاده في اصل العمل واتقانه واشتمال قلبه منه ومراقبته لنظر الملك بمجرد الوعد فضلاً عن توكيده بالعهد فلا يجعل نظر الله تعالى دون نظر عبيده فان ذلك عنوان النفاق وانموذج الشرك وهكذا يلاحظ وظيفة كل صلوة بحسبها ويقوم بمرتبتها وادابها ولا يقتصر على ما اتيناه من الوظائف بل ينبغي نظره الى ما يفتح الله تعالى عليه من المعارف فان ابواب الفيض مفتوحة وانوار الجود هابطة مسترسلة واصلة الى النفوس الانسانية على قدر استعدادها وفقنا الله واياكم لتلقي الاسرار وادرجنا في عداد عباده الابرار واخذ بنواصينا الى رضاه وحشرنا [?] و عاملنا بعفوه وكرمه ومغفرته واستعملنا بما علمناه واشركنا في ثواب من افدناه فان ذلك منه وبه وله وهو حسبنا ونعم الوكيل وههنا نقطع الكلام في هذه الرسالة حامدين [?]

لله تعالى على كل حال وفرغ من تاليفها شيخ الاسلام والمسلمين وقبلة

المتعبدين اعلم العلماء العاملين واكمل الفضلاء الكاملين رئيس الفقهاء

والمتكلمين زين الملة والحق والدين الزاهد العابد الورع

الناطق بالحق والصدق المؤيد من عند رب الارباب

الشيخ زين الدين بن علي بن احمد الشامي العاملي

تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه يوم السبت

تاسع شهر ذي الحجة الحرام سنة احدى

وخمسين وتسعمائة والحمد لله اولاً

وآخراً وظاهراً وباطناً

صلى الله على محمد

وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي طهر ألسنة اوليائه عن اللغو والغيبة والنميمة وزكى نفوسهم عن الاخلاق الذميمة
والشيم اللئيمة والصلوة على نبيه المصطفى المبعوث بالشريعة الحنيفية والملة القويمة وعلى عترته
الطاهرة التي هي على منهاج شريعته والسنة عليه وعن رذائل الاخلاق معصومة وبمكارمها موسومة
وبعد فلما رايت اكثر هذا العصر ممن يتسم بالعلم ويتصف بالفضل وينسب الى العدالة
ويترشح للرياسة يحافظون على اداء الصلوات والتعقيب في الصلوات وكثير من العبادات والقربات
ويجتنبون جملة من المحرمات كالزنا وشرب الخمر ونحوهما من الفواحش الظاهرات ثم هم مع ذلك
يصرفون كثيرا من اوقاتهم ويتفكهون في مجالسهم ومحاوراتهم ويغذون نفوسهم بتناول
اعراض اخوانهم من المؤمنين ونظرائهم من المسلمين ولعلهم يعدونه من الحسنات ولا يجدون
معه من مؤاخذة جبار السموات والسبب المعظم لهم على ذلك دون غيره من المعاصي الواضحات
اما الغفلة عن تحريمه وما ورد فيه من الوعيد والمناقشة في الآيات والروايات وهذا هو
السبب الاقل لاهل الغفلات واما لان مثل ذلك من المعاصي لا يخل عرفا بمراتبهم ومنازلهم
من الرياسات لخفاء هذا النوع من المنكر على من يرومون المنزلة عنده من اهل الجهالات
ولو وسوس اليهم الشيطان ان شربوا الخمر وازنوا المحصنات ما اطاعوه لظهور فحشه عند العامة
وسقوط محلهم به لديهم بل عنده مغالط الرذائل والمخالفات ولو رجعوا عقولهم واستضاؤوا
بانوار بصائرهم لوجدوا بين المعصيتين فرقا بعيدا وتفاوتا شديدا بل لا نسبة بين المعاصي المتعلقة
بالله المبني امرها على التسامح على الخصوص وبين ما يتعلق مع ذلك بحقوق العبيد خصوصا اعراضهم فانها
اجل من اموالهم واشرف ومن شرف الشيء عظم الذنب في انتهاكه مع ما يستلزمه الفساد الكلي
كما ستقف عليه ان شاء الله احببت ان اضع في هذه الرسالة جملة من الكلام على الغيبة وما ورد فيها من
النهي في الكتاب والسنة والآثار ودلالة العقل عليه وسميتها كشف الريبة عن احكام الغيبة و

رتبتها

في تعريف الغيبة والترهيب منها

اتبعتها بما يليق بها من النميمة وبعض احكام الحسد وختمها بالحث على التواصل والتحابب والتراحم ورتبتها على مقدمة وفصول وخاتمة اما المقدمة ففي تعريفها وجملة من الترهيب منها فنقول الغيبة بكسر الغين المعجمة وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح الباء الموحدة اسم لقولك اغتاب فلان فلانا اذا وقع فيه في غيبته والمصدر الاغتياب يقال اغتابه اغتيابا والاسم الغيبة هذا بحسب المعنى اللغوي واما بحسب الاصطلاح فلها تعريفان احدهما المشهور وهو ذكر الانسان حال غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعد نقصانا في العرف بقصد الانتقاص والذم واحترز بقصد الاخير وهو قصد الانتقاص عن ذكر العيب للطبيب مثلا او لاستدعاء الرحم من السلطان في حق الزمن والاعمى بذكر نقصانهما ويمكن الغناء عنه بقيد كراهة نسبته اليه الثاني التنبيه على ما يكره نسبته اليه وهو اعم من الاول لشمول مورده اللسان والاشارة والحكاية وغيرها وهو اولى لما سيجيء من عدم قصر الغيبة على اللسان وقد جاء على المشهور قول النبي صلى الله عليه وآله هل تدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل ارأيت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وذكر عنده صلى الله عليه وآله رجل فقالوا ما اعجزه فقال اغتبتم صاحبكم فقالوا يا رسول الله قلنا ما فيه قال ان قلتم ما ليس فيه فقد بهتموه وتحريم الغيبة في الجملة اجماعي بل هو كبيرة موبقة للتصريح بالتوعد عليها بالخصوص في الكتاب والسنة وقد نص الله تعالى على ذمها في كتابه وشبه صاحبها باكل لحم الميتة فقال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وقال النبي صلى الله عليه وآله كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه والغيبة تناول العرض وقد جمع بينه وبين الدم والمال وقال لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يغتب بعضكم بعضا وكونوا عباد الله اخوانا وعن جابر وابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه وآله قال اياكم والغيبة فان الغيبة اشد من الزنا ان الرجل قد يزني فيتوب فيتوب الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه وفي خبر معاذ الطويل المشهور عن النبي صلى الله عليه وآله ان الحفظة يصعد بعمل العبد وله نور كشعاع الشمس حتى اذا بلغ السماء الدنيا والحفظة تستكثر عمله وتزكيه فاذا

انتهى

انتهى الى الباب قال الملك الموكل بالباب اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه يا صاحب الغيبة امرني
ربي ان لا ادع عمل من لا يغتاب الناس يتجاوزني الى ربي وعن انس قال مررت ليلة اسري بي
على قوم يخمشون وجوههم باظافيرهم فقلت يا جبريل من هؤلاء قال هؤلاء الذين
يغتابون الناس ويقعون في اعراضهم وقال البراء خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اسمع العواتق
في بيوتها فقال يا معشر من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم
فانه من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه في جوف بيته وقال
سليمان بن جابر اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت علمني خيرا ينفعني الله به قال
لا تحقرن من المعروف شيئا ولو ان تصب من دلوك في اناء المستسقي وان تلقى اخاك ببشر حسن وان
ادبر فلا تغتابه وعن انس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الربوا وعظم شانه فقال ان الدرهم
يصيبه الرجل من الربوا اعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلثين زنية يزنيها الرجل وان اربى
الربوا عرض الرجل المسلم وقال جابر كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى على قبرين يعذب صاحبهما فقال
انهما لا يعذبان في كبيرة اما احدهما فكان يغتاب الناس واما الاخر فكان لا يتنزه من بوله
ودعى بجريدة رطبة او جريدتين فكسرهما ثم امر بكل كسرة فغرست على قبر فقال اما انه سيهون
من عذابهما ما كانتا رطبتين او ما لم ييبسا وقال انس امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصوم يوم وقال لا يفطرن
احد حتى آذن له فصام الناس حتى اذا امسوا جعل الرجل يجيء ويقول يا رسول الله ظللت صائما
فاذن لي لافطر فاذن له والرجل حتى جاء رجل فقال يا رسول الله فتاتان من اهلك ظلتا صائمتين
وانهما تستحيان ان تاتياك فاذن لهما ان تفطرا فاعرض عنه ثم عاوده فاعرض عنه ثم عاوده فقال
انهما لم تصوما وكيف صام من ظل هذا اليوم ياكل لحوم الناس اذهب فمرهما ان كانتا صائمتين
ان تستقيئا فرجع اليهما فاخبرهما فاستقاءتا فقاءت كل واحدة منهما علقة من دم فرجع الى
النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال والذي نفس محمد صلى الله عليه وسلم بيده لو بقيتا في بطونهما لاكلتهما النار وفي رواية
انه لما اعرض عنه جاءه بعد ذلك وقال يا رسول الله انهما والله لقد ماتتا او كادتا

في الاخبار الواردة في الترهيب من الغيبة

ان تموتا فقال ائتوني بهما فجائتا ودعا بعس او قدح فقال لاحدهما قيئي فقائت من قيح ودم
حتى ملأت القدح وقال للاخرى قيئي فقائت كذلك فقال ان هاتين صامتا عن ما احل الله لهما
وافطرتا على ما حرم الله عليهما جلست احديهما الى الاخرى فجعلتا تاكلان لحوم الناس وروي
مرفوعا من اكل لحم اخيه في الدنيا قرب اليه لحمه في الاخرة فيقال له كله ميتا كما اكلته حيا فيا كله فيضج
ويكلح ولما رجم رسول الله صلى الله عليه وآله الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه هذا قعص كما يقعص الكلب فمر النبي
معهما بجيفة فقال انهشا منها فقالا يا رسول الله ننهش جيفة فقال عليه السلام ما اصبتما من اخيكما
انتن من هذه وقال الصادق عليه السلام الغيبة حرام على كل مسلم وانها لتاكل الحسنات كما تاكل
النار الحطب وروي الصدوق باسناده الى الصادق عليه السلام عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اربعة يؤذون اهل النار على ما بهم من الاذى يسقون من الحميم في الجحيم ينادون بالويل والثبور
يقول اهل النار بعضهم لبعض ما بال هؤلاء الاربعة قد اذونا على ما بنا من الاذى فرجل معلق
على تابوت من جمر ورجل يجري معاه ورجل يسيل فاه دما وقيحا ورجل ياكل لحمه فيقال لصاحب
التابوت ما بال الابعد قد اذانا على ما بنا من الاذى فيقول ان الابعد مات وفي عنقه اموال
الناس لم يجد لها في نفسه اداء ولا وفاء ثم يقال للذي يجري معاه ما بال الابعد قد اذانا على ما بنا
من الاذى فيقول ان الابعد كان لا يبالي اين اصاب البول من جسده ثم يقال للذي يسيل فاه قيحا
ودما ما بال الابعد قد اذانا على ما بنا من الاذى فيقال ان الابعد كان يحاكي ينظر الى كل كلمة خبيثة
فيسندها ويحاكي بها ثم يقال للذي ياكل لحمه ما بال الابعد قد اذانا على ما بنا من الاذى فيقال
ان الابعد كان ياكل لحوم الناس بالغيبة ويمشي بالنميمة وباسناده عن النبي صلى الله عليه وآله من مشى في غيبة
اخيه وكشف عورته كانت اول خطوة خطاها وضعها في جهنم وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق
ومن اغتاب مسلما بطل صومه ونقض وضوؤه فان مات وهو كذلك مات وهو مستحل لما حرم الله
وعن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الجلوس في المسجد انتظار الصلوة عبادة ما لم يحدث قيل يا رسول الله

وما الحديث فالاغتياب فروى عن ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال من قال في مؤمن ما رأته عيناه
وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب
اليم وعن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله ع من روى على مؤمن رواية يريد بها شينه وهدم مروته
ليسقط من اعين الناس اخرجه الله من ولايته الى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان واوحى الله عز وجل
الى موسى بن عمران ان المغتاب اذا تاب فهو اخر من يدخل الجنة وان لم يتب فهو اول من يدخل النار
وروي ان عيسى ع والحواريون على جيفة كلب فقال الحواريون ما انتن ريح هذا فقال عيسى عليه السلام
ما اشد بياض اسنانه كانه ع ينهاهم عن غيبة الكلب وينبههم على انه لا يذكر من خلق الله الا احسنه
وقيل في تفسير قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة الهمزة الطعان في الناس واللمزة الذي ياكل لحوم الناس
وقال الحسن والله الغيبة اسرع في دين المؤمن من الاكلة في جسده وقال بعضهم ادركنا السلف لا يرون
العبادة في الصوم ولا في الصلوة ولكن في الكف عن اعراض الناس واعلم ان السبب الموجب للتشديد
في امر الغيبة وجعلها اعظم من كثير من المعاصي الكبيرة هو اشتمالها على المفاسد الكلية المنافية
لغرض الحكيم سبحانه بخلاف باقي المعاصي فانها مستلزمة لمفاسد جزئية بيان ذلك ان المقاصد المهمة
للشارع اجتماع النفوس على هم واحد وطريقة واحدة وهي سلوك سبيل الله بسائر وجوه
الاوامر والنواهي ولا يتم ذلك الا بالتعاون والتعاضد بين ابناء النوع الانساني وذلك يتوقف
على اجتماع هممهم وتصافي بواطنهم واجتماعهم على الالفة والمحبة حتى يكونوا بمنزلة عبد واحد في طاعة
مولاه ولن يتم ذلك الا بنفي الضغائن والاحقاد والحسد ونحوه وكانت الغيبة من كل منهم في غيره
مثيرة لضغنه ومستدعية منه بمثلها في حقه لا جرم كانت ضد المقصود الكلي للشارع وكانت
مفسدة كلية فلذلك اكثر الله ورسوله من النهي عنها والوعيد عليها وبالله التوفيق وحيث انتهينا
على ما يحتاج اليه في المقدمة فلنشرع في الفصول **الفصل الاول** في اقسامها المتعارفة
ان المراد منها ذكر اخيك بما يكرهه منه لو بلغه او الاعلام به او التنبيه عليه كان ذلك شاملا
لما يتعلق بنقصان في بدنه او نسبه او خلقه او فعله او قوله او دينه او دنياه حتى في ثوبه وداره

في ذكر أقسام الغيبة

وذلك وقد أشار الصادق عليه السلام إلى ذلك وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة
والمذهب والجهل وأشباهه فالبدن كذكرك فيه العمش والحول والعور والقرع والقصر والطول
والسواد والصفرة وجميع ما يتصور أن يوصف به مما يكرهه وأما النسب بأن يقول أبوه فاسق أو خبيث
أو خسيس أو إسكاف أو حائك أو جاهل أو نحو ذلك مما يكرهه كيف كان وأما الخلق بأن يقول
إنه سيء الخلق بخيل متكبر مراء شديد الغضب جبان ضعيف القلب ونحو ذلك وأما في أفعاله
المتعلقة بالدين كقولك سارق كذاب شارب الخمر خائن ظالم متهاون بالصلاة لا يحسن الركوع
والسجود ولا يحترز من النجاسات ليس بارا بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرض لأعراض
الناس وأما فعله المتعلق بالدنيا كقولك قليل الأدب متهاون بالناس لا يرى لأحد عليه حقا
كثير الكلام كثير الأكل نؤوم يجلس في غير موضعه ونحو ذلك وأما في ثوبه كقولك إنه واسع الكم
طويل الذيل وسخ الثياب ونحو ذلك واعلم أن ذلك لا يقتصر على اللسان بل التلفظ به إنما حرم
لأن فيه تفهيم الغير نقصان أخيك وتعريفه بما يكرهه فالتعريض به كالتصريح والفعل فيه كالقول
والإشارة والرمز والإيماء والغمز واللمز والكتابة والحركة وكل ما يفهم المقصود داخل في الغيبة
مساو للسان في المعنى الذي حرم التلفظ به لأجله ومن ذلك ما روي عن عائشة أنها قالت
دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدي أي قصيرة فقال اغتبتها ومن ذلك المحاكاة بأن يمشي
متعارجا أو كما يمشي فهو غيبة بل أشد من الغيبة لأنه أعظم في التصوير والتفهيم وكذلك الغيبة
بالكتاب فإن الكتاب كما قيل أحد اللسانين ومن ذلك ذكر المصنف شخصا معينا وتهجين كلامه في
الكتاب إلا أن يقترن به شيء من الأعذار المحوجة إلى ذكره كمسائل الاجتهاد التي لا يتم الغرض من
الفتوى وإقامة الدليل على المطلوب إلا بتزييف كلام الغير ونحو ذلك ويجب الاقتصار على ما
تندفع به الحاجة في ذلك وليس منه قوله قال قوم كذا ما لم يصرح بشخص معين ومنها أن يقول
الإنسان بعض من مر بنا اليوم وبعض من رأينا حاله كذا إذا كان المخاطب معه يفهم منه شخصا
معينا لأن المحذور تفهيمه دون ما به التفهيم فأما إذا لم يفهم عنه جاز كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كره

في ذكر اقسام الغيبة

من انسان شيئا قال ما بال اقوام يفعلون كذا وكذا ولا يعين ومن اخبث انواع الغيبة غيبة المشتهرين
بالفهم والعلم المرائين فانهم يفهمون المقصود على صفة اهل الصلاح والتقوى ليظهروا من انفسهم
التعفف عن الغيبة ويفهمون المقصود ولا يدرون بجهلهم انهم جمعوا بين فاحشتين الرياء والغيبة
وذلك مثل ان يذكر عنده انسان فيقول الحمد لله الذي لم يبتلنا بحب الرياسة او حب الدنيا
او بالتكيف بالكيفية الفلانية او يقول نعوذ بالله من قلة الحياء او من سوء التوفيق او نسأل الله
ان يعصمنا من كذا بل مجرد الحمد على شيء اذا علم منه اتصاف المحدث عنه بما ينافيه ونحو ذلك فانه يغتابه
بلفظ الدعاء وسمت اهل الصلاح وانما قصده ان يذكر عيبه بضرب من الكلام المشتمل على
الغيبة والرياء ويدعي الخلاص من الرذائل وهو عنوان الوقوع فيها بل في افحشها ومن ذلك انه قد يقدم
مدح من يريد غيبته فيقول ما احسن احوال فلان ما كان يقصر في العبادات ولكن قد اعتراه فتور
وابتلي بما يبتلى به كلنا وهو قلة الصبر فيذكر نفسه بالذم ومقصوده ان يذم غيره وان يمدح نفسه
بالتشبه بالصالحين في ذم انفسهم فيكون مغتابا مرائيا مزكيا نفسه فيجمع بين ثلث فواحش وهو يظن
بجهله انه من الصالحين المتعففين من الغيبة هكذا يلعب الشيطان باهل الجهل اذا اشتغلوا بالعلم
او العمل من غير ان يتقنوا الطريق فيتبعهم ويحبط بمكائده عملهم ويضحك عليهم ويسخر منهم ومن ذلك
ان يذكر ذاكر عيب انسان فلا يتنبه له بعض الحاضرين فيقول سبحان الله ما اعجب هذا حتى يصغي الغافل
الى المغتاب ويعلم ما يقوله فيذكر الله سبحانه ويستعمل اسمه آلة في تحقيق خبثه وباطله وهو يمن على الله
بذكره جهلا وغرورا ومن ذلك ان يقول جرى من فلان كذا او ابتلي بكذا بل يقول جرى لصاحبنا
او صديقنا كذا تاب الله عليه وعلينا يظهر الدعاء له والتألم والصداقة والصحبة والله مطلع على
خبث سريرته وفساد ضميره وهو بجهله لا يدري انه قد تعرض لمقت اعظم مما يتعرض له الجهال اذا
جاهروا بالغيبة ومن اقسامها الخفية الاصغاء الى الغيبة على سبيل التعجب فانه انما يظهر التعجب
ليزيد نشاط المغتاب في الغيبة فيزيد فيها فكانه يستخرج منه الغيبة بهذا الطريق فيقول عجبت مما
ذكرته ما كنت اعلم بذلك الى الآن ما كنت اعرف من فلان ذلك يريد بذلك تصديق المغتاب

[illegible]

اسماعه

في ذكر اقسام الغيبة

استدعا الزيادة منه باللطف والتصديق لها عينه بل الاصغا اليها بل السكوت عند سماعها قال رسول الله صلى الله عليه وآله المستمع احد المغتابين وقال علي عليه السلام السامع للغيبة احد المغتابين والمراد السامع على قصد الرضا والايثار لا على وجه الاتفاق ومع القدرة على الانكار ولم يفعل ووجه كون المستمع والسامع على ذلك الوجه مغتابين مشاركتهما للمغتاب في الرضا وتكيف ذهنهما بالتصورات المذمومة التي لا تنبغي وان اختلفا في ان احدهما قائل والاخر قابل لكن كل واحد منهما صاحب الة عليه اما احدهما فاذن ولسان يعبر عن نفس قد تنجست بتصور الكذب والحرام والعزم عليه واما الاخر فاذن وسمع تفعل عنه النفس تلك الاثار عن ايثار وسوء اختيار فيالفها ويعتادها فيتمكن من جوهرها سموم عقارب الباطل ومن ذلك قيل السامع شريك القائل وقد تقدم في الخبر السالف ما يدل عليه حيث قال للرجلين الذين قال احدهما قائل والاخر سامع فالمستمع لا يخرج من اثم الغيبة الا بان ينكر بلسانه فان خاف فبقلبه وان قدر على القيام او قطع الكلام بكلام غيره فلم يفعله اثم ولو قال بلسانه اسكت وهو يشتهي ذلك بقلبه فذلك نفاق وفاحشة اخرى زائدة لا يخرجه عن الاثم ما لم يكرهه بقلبه فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال من اذل عنده مؤمن وهو يقدر على ان ينصره اذله الله يوم القيمة على رؤس الخلائق وعن ابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من رد عن عرض اخيه بالغيبة كان حقا على الله ان يعتقه من النار وروى الصدوق باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من تطوع على اخيه في غيبة سمعها عنه في مجلس فردها عنه رد الله عنه الف باب من الشر في الدنيا والاخرة وان هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة وباسناده الى الباقر عليه السلام انه قال من اغتيب عنده اخوه المؤمن فنصره واعانه نصره الله في الدنيا والاخرة ومن لم ينصره ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه حقره الله في الدنيا والاخرة وكما يحرم على الانسان سوء القول في المؤمن وان يحدث غيره بلسانه بمساوي الغير كذلك يحرم عليه سوء الظن وان يحدث نفسه بذلك والمراد من سوء الظن المحرم عقد القلب وحكمه عليه بالسوء من غير يقين به واما الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه كما ان الشك ايضا معفو عنه قال الله

تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فليس لك ان تعتقد في غيرك سوءا الا اذا انكشف
لك بعيان لا يحتمل التاويل وما لم تعلمه ثم وقع في قلبك فالشيطان يلقيه اليك فينبغي ان تكذبه
فانه افسق الفساق وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فلا يجوز تصديق ابليس ومن هنا جاء في الشرع ان من علمت في فيه رائحة الخمر لا يجوز ان
يحكم عليه بشربها ولا يجب عليه الحد لامكان ان يكون تمضمض به ومجه او حمل عليه قهرا وذلك امر
ممكن فلا يجوز اساءة الظن بالمسلم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى حرم من المسلم دمه وماله
وان يظن به ظن السوء فلا يستباح ظن السوء الا بما يستباح به الدم والمال وهو متيقن
مشاهدة او بينة عادلة او ما جرى مجراهما من الامور المفيدة لليقين او الثبوت الشرعي
وعن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان من قلبه كما ينماث الملح في الماء وعنه
من اتهم اخاه في دينه فلا حرمة بينهما وعنه عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له ضع امر
اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يغلبك منه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت
تجد لها في الخير محملا وطريق معرفة ما يخطر في القلب من ذلك هل هو ظن سوء او اختلاج
وشك ان تختبر نفسك فان كان تتغير وتنفر قلبك عنه نفورا واستثقلته وفترت عن
مراعاته وتفقده واكرامه والاهتمام بحاله والاغتمام بسبب غيره ما كان اولا فهو امارة
عقد الظن وقد قال ثلثة في المؤمن وله منها مخرج فمخرجه من سوء الظن الا يحققه اي لا يحققه
في نفسه بعقد ولا فعل لا في القلب ولا في الجوارح اما في القلب فبتغيره الى النفرة والكراهة
وفي الجوارح بالعمل بموجبه والذي ينبغي فعله عند خطور خاطر سوء على مؤمن ان يزيد في
مراعاته ويدعو له بالخير فان ذلك يغيظ الشيطان ويدفعه عنك فلا يلقي اليك بعد ذلك
خاطر سوء خيفة من اشتغالك بالدعاء والمراعاة وهو ضد مقصوده ومهما عرفت هفوة
من مؤمن فانصحه في السر ولا يخدعنك الشيطان فيدعوك الى اغتيابه واذا وعظته
فلا تعظه وانت مسرور باطلاعك على نقصه لينظر اليك بعين التعظيم وتنظر اليه بعين

الاستصغار

الاستصغار ولم يقع عنه بالذلة الوعظ بل يكن قصدك تخليصه من الاثم وانت تحزن
كما تحزن على نفسك اذا دخل عليك نقصان وينبغي ان يخطر بقلبك ان تركه ذلك
من غير نصيحتك احب اليك من تركه بالنصيحة فاذا انت فعلت ذلك فقد جمعت بين اجر
الوعظ واجر الغم بمصيبته واجر الاعانة له على دينه ومن ثمرات سوء الظن التجسس فان
القلب لا يقنع بالظن ويطلب التحقيق فيشتغل بالتجسس وهو ايضا منهي عنه قال الله
تعالى ولا تجسسوا فقد نهى الله سبحانه في هذه الآية الواحدة عن الغيبة وسوء الظن و
معنى التجسس ان لا تترك عباد الله تحت ستر الله فيتوصل الى الاطلاع وهتك الستر حتى
ينكشف لك ما لو كان مستورا عنك كان اسلم لقلبك ولدينك فتدبر ذلك واشدد
وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في العلاج الذي يمنع الانسان عن الغيبة اعلم ان
مساوي الاخلاق كلها انما تعالج بمعجون العلم والعمل وانما علاج كل علة بمضاد
سببها فلنبحث عن سبب الغيبة اولا ثم نذكر علاج كف اللسان عنها على وجه يناسب علاج
تلك الاسباب فنقول جملة ما ذكروه من الاسباب الباعثة على الغيبة عشرة اشياء قد
نبه الصادق عليه السلام عليها اجمالا بقوله اصل الغيبة يتنوع بعشرة انواع شفاء
غيظ ومساعدة قوم وتصديق خبر بلا كشفه وتهمة وسوء ظن وحسد وسخرية وتعجب و
تبرم وتزين ونحن نشير اليها مفصلة **الاول** تشفي الغيظ وذلك اذا جرى سبب
غضب به عليه فاذا هاج غضبه تشفى بذكر مساويه وسبق اللسان اليه بالطبع ان لم
يكن ثم دين وورع وقد يمتنع من تشفي الغيظ عند الغضب فيحتقن الغضب في الباطن فيصير حقدا
ثابتا فيكون سببا دائما لذكر المساوي فالحقد والغضب من البواعث العظيمة على الغيبة
الثاني موافقة الاقران ومجاملة الرفقاء ومساعدتهم على الكلام فانهم اذا كانوا
يتفكهون بذكر الاعراض فيرى انه لو انكر او قطع المجلس استثقلوه ونفروا عنه فيساعدهم
ويرى ذلك من حسن المعاشرة ويظن انه مجاملة في الصحبة وقد يغضب رفقاؤه فيحتاج

الى ان يغضب لغضبهم اظهارا للمساهمة في السراء والضراء فيخوض معهم في ذكر العيوب والمساوي
الثالث ان يستشعر من انسان انه سيقصده ويطول لسانه فيه ويقبح حاله عند محتشم
او يشهد عليه بشهادة فيبادر قبل ذلك ويطعن فيه ليسقط اثر شهادته وفعله او يبتدئ
بذكر ما فيه صادقا ليكذب عليه بعده فيروج كذبه بالصدق الاول ويستشهد به ويقول
ما من عادتي الكذب فاني اخبرتكم بكذا وكذا من احواله فكان كما قلت **الرابع** ان ينسب الى
شيء فيريد ان يتبرأ منه فيذكر الذي فعله وكان من حقه ان يبرئ نفسه ولا يذكر الذي فعله ولا
ينسب غيره اليه او يذكر غيره بانه كان مشاركا له في الفعل ليمهد بذلك عذر نفسه في فعله
الخامس ارادة التصنع والمباهاة وهو ان يرفع نفسه بتنقيص غيره فيقول فلان جاهل
وفهمه ركيك وكلامه ضعيف وغرضه ان يثبت في ضمن ذلك فضل نفسه ويريهم انه افضل منه او
يحذر ان يعظم مثل تعظيمه فيقدح فيه لذلك **السادس** الحسد وهو انه ربما يحسد من يثني الناس
عليه ويحبونه ويكرمونه فيريد زوال تلك النعمة عنه فلا يجد سبيلا اليه الا بالقدح فيه فيريد
ان يسقط ماء وجهه عند الناس حتى يكفوا عن اكرامه والثناء عليه لانه يثقل عليه ان يسمع
ثناء الناس عليه واكرامهم له وهذا هو الحسد وهو غير الغضب والحقد والحسد قد يكون مع
الصديق المحسن والقريب الموافق **السابع** اللعب والهزل والمطايبة وتزجية الوقت بالضحك
فيذكر غيره بما يضحك الناس على سبيل المحاكاة والتعجب **الثامن** السخرية والاستهزاء
استحقارا له فان ذلك قد يجري في الحضور ويجري ايضا في الغيبة ومنشأه التكبر واستصغار
المستهزأ **التاسع** وهو مأخذ دقيق ربما يقع فيه الخواص واهل الحذر من مزال اللسان
وهو ان يغتم بسبب ما يبتلى به احد فيقول يا مسكين فلان قد غمني امره وما ابتلي به ويذكر سبب
الغم فيكون صادقا في اغتمامه ويلهيه الغم عن الحذر عن ذكر اسمه فيذكره وما ابتلي بما يكرهه
فيصير به مغتابا فيكون غمه ورحمته خيرا ولكنه ساقه الى شر من حيث لا يدري والترحم والتغمم
ممكن من دون ذكر اسمه ونسبته الى ما يكره فيهيجه الشيطان على ذكر اسمه ليبطل به ثواب اغتمامه

ويرحمه العاشر الغضب لله تعالى فانه قد يغضب على منكر قارفه انسان فيظهر غضبه ويذكر اسمه
ليبطل به على غير وجه النهي عن المنكر وكان الواجب ان يظهر غضبه عليه على ذلك الوجه خاصة
وهذا مما يقع فيه الخواص ايضا فانهم يظنون ان الغضب اذا كان لله تعالى كان عذرا كيف كان
وليس كذلك اذا عرفت هذه الوجوه التي هي اسباب الغيبة فاعلم ان الطريق في علاج كف اللسان عن الغيبة
يقع على وجهين احدهما على الجملة والاخر على التفصيل اما على الجملة فهو ان يعلم تعرضه لسخط
الله تعالى بغيبته كما ذكرناه في الاخبار المتقدمة وان يعلم انه محبط حسناته فانها تنقل
في القيامة حسناته الى من اغتابه بدلا عما استباحه من عرضه فان لم يكن له حسنات نقل اليه من سيئاته
وهو مع ذلك متعرض لمقت الله تعالى ومشبه عنده باكل الميتة فقد روي عن النبي انه قال ما
النار في اليبس باسرع من الغيبة في حسنات العبد وروي ان رجلا قال لبعض العلماء بلغني
انك تغتابني فقال ما بلغ من قدرك عندي اني احكمك في حسناتي فمهما آمن العبد بما وردت به
الاخبار لم يطلق لسانه بالغيبة خوفا من ذلك وينفعه ايضا ان يتدبر في نفسه فان وجد فيها
عيبا اشتغل بعيب نفسه وذكر قوله طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس ومهما وجد عيبا
فينبغي ان يستحيي من ان يترك نفسه ويذم غيره بل ينبغي ان يعلم ان عجز غيره عن نفسه في التنزه عن ذلك
العيب كعجزه ان كان ذلك عيبا يتعلق بفعله واختياره وان كان امرا خلقيا فالذم له ذم
للخالق فان من ذم صنعة فقد ذم الصانع قال رجل لبعض الحكماء يا قبيح الوجه فقال ما كان
خلق وجهي اليّ فاحسنه وان لم يجد عيبا في نفسه فليشكر الله ولا يلوث نفسه باعظم العيوب
فان ثلب الناس واكل لحوم الميتة من اعظم العيوب فيصير ذا عيب بل لو انصف من نفسه لعلم ان
ظنه بنفسه انه بريء من كل عيب جهل بنفسه وهو من اعظم العيوب وينفعه ان يعلم ان تألم غيره
بغيبته كتألمه بغيبة غيره له فاذا كان لا يرضى لنفسه ان يغتاب فينبغي ان لا يرضى لغيره ما لا
يرضاه لنفسه فهذه معالجات جملية فاما التفصيل فهو ان ينظر الى السبب الباعث له على
الغيبة ويعالجه فان علاج العلة بقطع سببها وقد عرفت الاسباب الباعثة اما الغضب

في كيفية العلاج وكف اللسان عن الغيبة

فعلاجه بان يقول ان امضيت غضبي عليه لعل الله تعالى يمضي غضبه علي بسبب الغيبة اذ نهاني
عنها فاستجرأت على نهيه واستخففت بزجره وقد قال صلى الله عليه وسلم ان لجهنم بابا لا يدخلها الا من شفا
غيظه بمعصية الله تعالى وقال صلى الله عليه وسلم من اتقى ربه كل لسانه ولم يشف غيظه وقال صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا
وهو يقدر على ان يمضيه دعاه الله يوم القيمة على رؤس الخلايق حتى يخيره الله من اى الحور العين
شاء وفي بعض كتب الله تعالى يا ابن ادم اذكرني عند تغضب اذكرك حين اغضب فلا امحقك فيمن
امحق واما الموافقة فبان تعلم ان الله تعالى يغضب عليك اذا طلبت سخطه في رضا المخلوقين
فكيف ترضى لنفسك ان توقر غيرك وتحقر مولاك فتترك رضاه لرضاهم الا ان يكون غضبك
لله تعالى وذلك لا يوجب ان تذكر المغضوب عليه بسوء بل ينبغي ان تغضب لله ايضا على رفقائك
اذا ذكروه بالسوء فانهم عصوا ربك بافحش الذنوب وهو الغيبة واما تنزيه النفس بنسبة
الخيانة الى الغير حيث يستغنى عن ذكر الغير فتعالجه بان تعرف ان التعرض لمقت الخالق اشد من التعرض لمقت الخلق وانت بالغيبة متعرض
بسخط الله تعالى يقينا ولا تدري انك تتخلص من سخط الناس ام لا فتخلص نفسك في الدنيا
بالتوهم وتهلك في الاخرة او تخسر حسناتك بالحقيقة وتحصل ذم الله نقدا وتنتظر دفع
ذم الخلق نسيئة هذا غاية الجهل والخذلان واما عذرك كقولك ان اكلت الحرام ففلان
ياكل وان فعلت كذا ففلان يفعل وان قصرت في كذا من الطاعة ففلان مقصر ونحو ذلك
فهذا جهل لانك تعتذر بالاقتداء بمن لا يجوز الاقتداء به فان من خالف امر الله لا يقتدى
به كائنا من كان ولو دخل غيرك النار وانت تقدر ان لا تدخلها لم توافقه ولو وافقته سفه
عقلك ففيما ذكرته غيبة وزيادة معصية اضفتها الى ما اعتذرت عنه وسجلت مع الجمع
بين المعصيتين على جهلك وغباوتك وكنت كالشاة الى المعزى تردي نفسها من الجبل
فهي ايضا تردي نفسها ولو كان لها لسان وصرحت بالعذر وقالت المعز اكيس مني وقد
اهلكت نفسها فكذا افعل لكنت تضحك من جهلها وحالك مثل حالها ثم لا تتعجب ولا تضحك
من نفسك واما قصدك المباهاة وتزكية النفس بزيادة الفضل بان تقدح في غيرك فينبغي

ان تعلم

في كيفية العلاج وكف اللسان عن الغيبة

فينبغي ان تعلم انك بما ذكرته ابطلت فضلك عند الله وانت من اعتقاد الناس فضلك على
خطر وربما نقص اعتقادهم فيك اذا عرفوك بثلب الناس فتكون قد بعت ما عند الخالق يقينا
بما عند المخلوق وهما ولو حصل لك من المخلوق اعتقاد الفضل لكانوا لا يغنون عنك من الله
شيئا واما الغيبة للحسد فهو جمع بين عذابين لانك حسدته على نعمة الدنيا وكنت معذبا بالحسد
فما قنعت بذلك حتى اضفت اليه عذاب الاخرة فكنت خاسرا في الدنيا فجعلت نفسك خاسرا
في الاخرة لتجمع بين النكالين فقد قصدت محسودك واصبت نفسك واهديت اليه حسنتك
فانت اذا صديقه وعدو نفسك اذ لا تضره غيبتك وتضرك وتنفعه اذ تنقل اليه حسنتك
او تنقل اليك سيئته ولا تنفعك وقد جمعت الى خبث الحسد جهل الحماقة وربما يكون حسدك
وقدحك سبب انتشار فضل محسودك فقد قيل واذا اراد الله نشر فضيلة طويت اتاح
لها لسان حسود واما الاستهزاء فمقصودك منه اخزاء غيرك عند الناس باخزاء نفسك عند الله
وعند الملائكة والنبيين فلو تفكرت في خزيك وجنايتك وحسرتك وخجلتك يوم تحمل سيئات
من استهزأت به وتساق الى النار لادهشك ذلك عن اخزاء صاحبك ولو عرفت حالك لكنت
اولى ان تضحك منه فانك سخرت به عند نفر قليل وعرضت نفسك لان ياخذ بيدك يوم القيمة على
ملاء من الناس ويسوقك تحت سيئاته كما يساق الحمار الى النار مستهزئا بك وفرحا بخزيك
ومسرورا بنصرة الله تعالى اياه وتسليطه على الانتقام واما الرحمة له على اثمه فهو حسن
ولكن حسدك ابليس واستنطقك بما ينقل من حسناتك اليه ما هو اكثر من رحمتك فيكون
جبر الاثم المرحوم فيخرج عن كونه مرحوما وتنقلب انت مستحقا لان تكون مرحوما اذ حبط اجرك
ونقصت من حسناتك وكذلك الغضب لله لا يوجب الغيبة فانما حبب الشيطان الغيبة ليحبط
اجر غضبك وتصير معرضا لغضب الله تعالى بالغيبة وبالجملة فعلاج جميع ذلك المعرفة والتحقيق
لها بهذه الامور التي هي من ابواب الايمان فمن قوي ايمانه بجميع ذلك انكف عن الغيبة لا محالة

الفصل الثالث في الاعذار المرخصة في الغيبة اعلم ان المرخص في ذكر مساوئ

في مجوزات الغيبة ومستثنياتها

الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل اليه الا به فيدفع ذلك اثم الغيبة وقد حصروها
في عشرة **الاول** التظلم فان من ذكر قاضيا بالظلم والخيانة واخذ الرشوة كان مغتابا عاصيا
فاما المظلوم من جهة القاضي فله ان يتظلم الى من يرجو منه ازالة ظلمه وينسب القاضي الى الظلم
اذ لا يمكنه استيفاء حقه الا به وقد قال صلى الله عليه وآله لصاحب الحق مقال وقال مطل الغني ظلم مطل الواجد يحل
عرضه وعقوبته **الثاني** الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصي الى منهج الصلاح ومرجع
الامر في هذا الى القصد الصحيح فان لم يكن ذلك هو المقصود كان حراما **الثالث** الاستفتاء
كما يقول للمفتي قد ظلمني ابي او اخي فكيف طريقي في الخلاص والاسلم هنا التعريض بان يقول ما قولك
في رجل ظلمه ابوه او اخوه وقد روي ان هندا قالت للنبي صلى الله عليه وآله ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما
يكفيني انا وولدي أفآخذ من غير علمه فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فذكرت الشح
لها ولولدها ولم يزجرها رسول الله صلى الله عليه وآله اذ كان قصدها الاستفتاء **الرابع** تحذير المسلم
من الوقوع في الخطر والشر ونصح المستشير فاذا رأيت متفقها يتلبس بما ليس من اهله فلك ان
تنبه الناس على نقصه وقصوره عما يؤهل نفسه له وتنبههم على الخطر اللاحق لهم بالانقياد اليه و
كذلك اذا رأيت رجلا يتردد الى فاسق يخفي امره وخفت عليه من الوقوع بسبب الصحبة فيما لا
يوافق الشرع فلك ان تنبهه على فسقه مهما كان الباعث لك الخوف على افشاء البدعة وسراية
الفسق وذلك موضع الغرور والخديعة من الشيطان اذ قد يكون الباعث لك على ذلك هو
الحسد له على تلك المنزلة فيلبس عليك الشيطان ذلك باظهار الشفقة على الخلق وكذلك اذا
رأيت رجلا يشتري مملوكا وقد عرفت المملوك بعيوب منقصة فلك ان تذكرها للمشتري فان
في سكوتك ضررا للمشتري وفي ذكرك ضررا للعبد لكن المشتري اولى بالمراعاة ولتقتصر على
العيب المنوط به ذلك الامر فلا يتجاوزه فيذكر في عيب التزويج ما يخل بالشركة او المضاربة او السفر
مثلا بل يذكر في كل امر ما يتعلق بذلك الامر ولا يتجاوزه قاصدا نصح المستشير لا الوقيعة ولو
علم انه يترك التزويج بمجرد قوله لا يصلح لك فهو الواجب فان علم انه لا ينزجر الا بالتصريح بعيبه فله

قوله كان مغتابا عاصيا الا ان يكون القاضي متجاهرا بذلك فيجوز غيبته فيه [illegible]

في مجوّزات الغيبة ومستثنياتها

ان يصرّح به قال النبي صلى الله عليه وآله أترعوون عن ذكر الفاجر حتى يعرفه الناس اذكروه بما فيه يحذره الناس وقال
لفاطمة بنت قيس حين شاورته في خطّابها اما معاوية فرجل صعلوك لا مال له واما ابو جهم
فلا يضع العصا عن عاتقه **الخامس** الجرح والتعديل للشاهد والراوي ومن ثمّ وضع العلماء كتب
الرجال وقسّموهم الى الثقات والمجروحين وذكروا اسباب الجرح غالباً ويشترط اخلاص النصيحة
في ذلك كما مرّ بان يقصد في ذلك حفظ اموال المسلمين وضبط السنّة وحمايتها عن الكذب ولا
يكون حامله العداوة والتعصّب وليس له الا ذكر ما يخلّ بالشهادة والرواية منه ولا يتعرّض لغير ذلك
مثل كونه ابن ملاعنة وشبهه الّا ان يكون متظاهراً بالمعصية كما سيأتي **السادس** ان يكون
المقول فيه مستحقّاً لذلك لتظاهره بسببه كالفاسق المتظاهر بفسقه بحيث لا يستنكف من
ان يذكر بذلك الفعل الذي يرتكبه فيذكر بما هو فيه لا بغيره قال رسول الله صلى الله عليه وآله من القى جلباب
الحياء عن وجهه فلا غيبة له وظاهر الخبر جواز غيبته وان استنكف من ذكر ذلك الذنب وفي جواز
اغتياب مطلق الفاسق احتمال ناش من قوله لا غيبة لفاسق وردّ بمنع اصل الحديث او بحمله على فاسق
خاص او بحمله على النهي وان كان بصورة الخبر وهذا هو الاجود الا ان يتعلّق بذلك غرض ديني ومقصد
صحيح يعود على المغتاب بان يرجو ارتداعه عن معصيته بذلك فيلحق بباب النهي عن المنكر **السابع**
ان يكون الانسان معروفاً باسم يعرب عن عيبه كالاعرج والاعمش فلا اثم على من يقول ذلك وقد
فعل العلماء ذلك لضرورة التعريف لا لترجيه بحيث لا يكرهه صاحبه لو علمه بعد ان صار
مشهوراً به والحقّ انّ ما ذكره العلماء المعتمدون من ذلك يجوز التعويل فيه على حكايتهم واما
ذكره عن الاحياء فمشروط بعلم رضاء المنسوب اليه لعموم النهي وح يخرج عن كونه غيبة وكيف كان
فلو وجد عنه معدلاً وامكنه التعريف بعبارة فهو اولى **الثامن** لو اطّلع العدد الذين
يثبت بهم الحدّ او التعزير على فاحشة جاز ذكرها عند الحكام بصورة الشهادة في حضرة الفاعل
وغيبته ولا يجوز التعرّض اليها في غير ذلك الا ان يتّجه فيه احد الوجوه الاخرى **التاسع** قيل اذا
علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى احدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز لانه لا

فيما يلحق بالغيبة من النميمة وغيرها

لا يؤثر عند السامع شيئا وان كان الاولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك لغير غرض من الاغراض المذكورة خصوصا مع احتمال نسيان المقول له لتلك المعصية او خوف اشتهارها عنهما

العاشر اذا سمع احد مغتابا لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ولا عدمه قيل لا يجب نهي القائل لامكان استحقاق المقول عنه فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده لان ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو احد المحرمين والاولى التنبيه على ذلك الى ان يتحقق المخرج منه لعموم الادلة وترك الاستفصال فيها وهو دليل ارادة العموم حذرا من الاغراء بالجهل ولان ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة وهذا الفرد يستثنى من جهة سماع الغيبة وقد تقدم انه احد الغيبتين وبالجملة فالتحرز عنها من دون وجه راجح في فعلها فضلا عن الاباحة اولى لتتسم النفس بالاخلاق الفاضلة ويؤيده اطلاق النهي فيما تقدم كقوله ع اتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره واما مع رجحانها كرد المبتدعة وزجر الفسقة والتنفر منهم والتحذر من اتباعهم فذلك يوصف بالوجوب مع امكانه فضلا عن غيره والمعتمد في ذلك كله على المقاصد فلا يغفل المتيقظ عن هذه الحيلة مقصده واصلاحه والله الموفق

الفصل الرابع فيما يلحق بالغيبة عند التدبر وله اسم خاص وقد تعلق به نهي خاص لما عرفت ان الغيبة تطلق على ما ذكرنا بسوء الغير ذكره ويكرهه ولا يؤثره وعلى التنبيه عليه بكتابة واشارة وغيرهما او على حديث النفس به وعقد القلب عليه ان لم يذكره دخل في هذا التعريف افراد اخرى من المواضع المحرمة على الخصوص وهو امور احدها النميمة وهي نقل قول الغير الى المقول فيه كما تقول فلان تكلم فيك بكذا وكذا سواء نقل ذلك بالقول او الكتابة او الاشارة والرمز وكان ذلك النقل كثيرا ما يكون متعلقه نقصانا او عيبا في المحكي عنه موجبا لكراهته له واعراضه عنه كان ذلك راجعا الى الغيبة ايضا فجمع

فيما يتعلق بالنميمة وفسادها

بين معصية الغيبة والنميمة فلا جرم حسن في هذه الرسالة التنبيه على النميمة وما ورد فيها من النهي على الخصوص فانها احدى المعاصي الكبائر كما ستسمعه **وثانيها** كلام ذو اللسانين الذي يتردد بين المتخاصمين ويخوضهما ويكلم كل واحد منهما بكلام يوافقه فان ذلك مع ما ورد فيه من النهي الخاص يرجع الى الغيبة بوجه ما والى النميمة بوجه آخر بل هو شر اقسام النميمة كما سيأتي من قول النبي ص تجدون شر عباد الله يوم القيمة من يأتي هؤلاء بحديث هؤلاء وهؤلاء بحديث هؤلاء فانه كلام يكرهه كل واحد منهما لو بلغه فان الانسان لا يحب من يكلم خصمه بما يرضيه ولا من يؤثر معه ما يغيبه بل هو معدود من جملة الاعداء فتعلق الكراهة لذلك الكلام بكل منهما فلنتكلم فيه ايضا على وجه الايجاز ونذكر ما ورد من النهي **وثالثها** الحسد وهو كراهة النعمة على الغير ومحبة زوالها على المنعم عليه وهو مع كونه ايضا من المحرمات الخاصة والمعاصي الكبيرة يرجع الى الغيبة القلبية بوجه لانه حكم على القلب بشيء يتعلق بالغير يكرهه لو سمعه اشد كراهة وابلغها فيجمع بين معصيتين الحسد والغيبة فلنذكر جملة من الكلام فيه وما ورد فيه من النهي بل هو اولى الثلثة بالذكر لكثرة وقوعه في هذا العصر وابتلاء الخواص فيه بل هو داؤهم ليس لهم عنه مناص واولى ما اهتم به العاقل رد داء المرض الحاضر فيقع الكلام هنا في مقامات ثلثة

الاول النميمة قال الله تعالى همّاز مشّاء بنميم ثم قال عتل بعد ذلك زنيم قال بعض العلماء هذه الاية دلت على ان من لم يكتم الحديث ومشى بالنميمة ولد زنا لان الزنيم هو الدعي وقال الله تعالى ويل لكل همزة قيل الهمزة النمام وقال تعالى عن امرأة نوح وامرأة لوط فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين قيل كانت امرأة لوط تخبر بالضيفان وامرأة نوح تخبر بانه مجنون وقال النبي ص لا يدخل الجنة نمام وفي حديث آخر لا يدخل الجنة قتات والقتات هو النمام وقال ع احبكم الى الله تعالى احسنكم اخلاقا الموطؤن اكنافا الذين يألفون ويؤلفون وان ابغضكم الى الله تعالى المشاؤن بالنميمة المفرقون بين الاخوان الملتمسون

للبراء

للبراء العثرات وقال الا اخبركم بشراركم قالوا بلى يا رسول الله قال المشاؤون بالنميمة المفسدون
بين الاحبة الباغون للبراء العيب وقال ابو ذر قال رسول الله صلعم من اشار على مسلم بكلمة ليشينه
بها بغير حق شانه الله تعالى في النار يوم القيمة وقال ابو الدرداء قال رسول الله ص ايما رجل اشاع
على رجل كلمة وهو منها بريء ليشينه بها في الدنيا كان حقا على الله عز وجل ان يدميه بها يوم القيمة
في النار وعنه ص ان الله تعالى لما خلق الجنة قال لها تكلمي قالت سعد من دخلني قال الجبار
وعزتي وجلالي لا يسكن فيك ثمانية نفر من الناس لا يسكن فيك مدمن خمر ولا مصر على الزنا
ولا قتات وهو النمام ولا ديوث ولا الشرطي ولا المخنث ولا قاطع رحم ولا الذي يقول علي عهد الله
ان لم يفعل كذا وكذا ثم لم يف به وعن ابي جعفر الباقر عليه السلام انه قال الجنة محرمة على القتاتين المشائين
بالنميمة وعن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام شراركم المشاؤون بالنميمة المفرقون
بين الاحبة المبتغون للبراء المعايب وروي ان موسى ع استسقى لبني اسرائيل حين اصابهم قحط فاوحى
الله تعالى اليه لا استجيب لك ولا لمن معك وفيكم نمام قد اصر على النميمة فقال موسى من هو يا
رب حتى نخرجه من بيننا فقال الله يا موسى انهاكم عن النميمة واكون نماما فتابوا باجمعهم فسقوا
وروي ان رجلا تبع حكيما سبعمائة فرسخ في سبع كلمات فلما قدم عليه قال اني جئتك للذي آتاك
الله تعالى من العلم اخبرني عن السماء وما اثقل منها وعن الارض وما اوسع منها وعن الحجارة وما
اقسى منها وعن النار وما احر منها وعن الزمهرير وما ابرد منه وعن البحر وما اغنى منه وعن اليتيم
وما اذل منه فقال الحكيم البهتان على البريء اثقل من السموات والحق اوسع من الارضين والقلب
القانع اغنى من البحر والحرص والحسد احر من النار والحاجة الى القريب اذا لم تنجح ابرد من الزمهرير وقلب الكافر
اقسى من الحجارة والنمام اذا بان امره اذل من اليتيم واعلم ان النميمة في الاكثر
على من ينم قول الغير الى المقول فيه كما يقول فلان كان يتكلم فيك بكذا وكذا وليست مخصوصة به
بل تطلق على ما هو اعم من القول كما مر في الغيبة وحدها بالمعنى الاعم كشف ما يكره كشفه سواء
كرهه المقول عنه او المنقول اليه ام كرهه ثالث وسواء كان الكشف بالقول ام بالكتابة ام بالاشا

ام بالرمز ام بالايماء وسواء كان المنقول من الاعمال ام من الاقوال وسواء كان عيبا او نقصانا على المنقول عنه ام لم يكن بل حقيقة النميمة افشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه بل كل ما رآه الانسان من احوال الانسان فينبغي ان يسكت عنه الا ما في حكايته فائدة لمسلم او دفع لمعصية كما اذا راى من يتناول مال غيره فعليه ان يشهد به مراعاة لحق المشهود عليه واما اذا راه يخفي مالا لنفسه فذكره نميمة وافشاء للسر فان كان ما ينم به نقصانا او عيبا في المحكي عنه كان قد جمع بين الغيبة والنميمة والسبب الباعث على النميمة اما ارادة السوء بالمحكي عنه او اظهار الحب للمحكي له او التفرج بالحديث والخوض في الفضول وكل من حملت اليه النميمة وقيل له ان فلانا قال فيك كذا وكذا او فعل فيك كذا وكذا او هو يدبر في افساد امرك او في ممالاة عدوك او تقبيح حالك وما يجري مجراه فعليه ستة امور

الاول ان لا يصدقه لان النمام فاسق وهو مردود الشهادة قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية

الثاني ان ينهاه عن ذلك وينصح له ويقبح له فعله قال الله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر

الثالث ان يبغضه في الله تعالى فانه بغيض عند الله ويجب بغض من يبغضه الله تعالى

الرابع ان لا تظن باخيك السوء بمجرد قوله لقوله تعالى فاجتنبوا كثيرا من الظن بل تثبت حتى تتحقق الحال

الخامس ان لا يحملك ما حكي لك على التجسس والبحث لتتحقق لقوله تعالى ولا تجسسوا

السادس ان لا ترضى لنفسك ما نهيت النمام عنه فلا تحكي نميمته فتقول فلان قد حكى لي بكذا فتكون به نماما ومغتابا وقد تكون اتيت بما نهيت عنه وقد روي عن علي عليه السلام ان رجلا اتاه يسعى اليه برجل فقال يا هذا نحن نسأل عما قلت فان كنت صادقا مقتناك وان كنت كاذبا عاقبناك وان شئت ان نقيلك اقلناك قال اقلني يا امير المؤمنين وقد تبعه في ذلك عمر بن عبد العزيز وقد روي انه دخل اليه رجل فذكر عنده عن رجل شيئا فقال ان شئت نظرنا في امرك فان كنت كاذبا فانت من اهل هذه الاية ان جاءكم فاسق بنبأ وان كنت صادقا فانت من اهل هذه الاية هماز مشاء بنميم وان شئت عفونا عنك فقال العفو يا امير المؤمنين لا اعود اليه ابدا وقد روي ان حكيما من الحكماء وقد تبعه في ذلك عمر بن عبد العزيز وقد روي زاره بعض اخوانه واخبره بخبر عن غيره فقال له الحكيم قد ابطات في الزيارة واتيتني بثلث

ان جاءكم فاسق بنبأ او ان كنتما فانت من اهل هذه الاية

خيانات تغضب إلى أخي وشغلت قلبي الفارغ واتهمت نفسك الأمينة وروي أن بعض الخلفاء قال لرجل
بلغني أنك قلت فيّ كذا فقال الرجل ما قلت وما فعلت فقال إن الذي أخبرني صادق فقال الزهري
لا يكون النمام صادقا قال صدقت اذهب بسلام وقال الحسن من نم إليك نم عليك وكان تجالسنا
هذه إشارة إلى أن النمام ينبغي أن يبغض ولا يوثق بصداقته وكيف لا يبغض وهو لا ينفك من الكذب
والغيبة والغدر والخيانة والغل والحسد والنفاق والإفساد بين الناس والخديعة وهو ممن
يسعى في قطع ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض وقال تعالى إنما السبيل على الذين
يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق والنمام منهم وقال إن من شر الناس من اتقاه الناس
لشره والنمام منهم وقال لا يدخل الجنة قاطع قيل قاطع بين الناس وهو النمام وقيل قاطع الرحم
وقال لقمان الحكيم لابنه يا بني أوصيك بخلال إن تمسكت بهن لم تزل سيدا ابسط خلقك
للقريب والبعيد وأمسك جهلك عن الكريم واللئيم واحفظ إخوانك وصل أقاربك وآمنهم
من قول ساع وسماع باغ يريد إفسادك ويروم خداعك وليكن إخوانك من إذا فارقتهم
وفارقوك لم تغتبهم ولم يغتابوك وقال بعضهم لو صح ما نقله النمام إليك لكان هو المجترئ
بالشتم عليك والمنقول عنه أولى لأنه لم يقابلك بشتمك وبالجملة فشر النمام عظيم ينبغي أن
يتوقى قيل باع بعضهم عبدا وقال للمشتري ما فيه عيب إلا النميمة قال رضيت به فاشتراه فمكث
الغلام أياما ثم قال لزوجة مولاه إن زوجك لا يحبك وهو يريد أن يتسرى عليك فخذي
الموسى واحلقي من قفاه شعرات حتى أسحر عليها فيحبك ثم قال للزوج إن امرأتك اتخذت خليلا
وتريد أن تقتلك فتناوم لها حتى تعرف فتناوم فجاءت المرأة بالموسى فظن أنها تقتله فقام
وقتلها فجاء أهل المرأة وقتلوا الزوج فوقع القتال بين القبيلتين وطال الأمر المقام
الثاني كلام ذي اللسانين الذي يتردد بين اثنين سيما المتعاديين ويكلم كل واحد
منهما بكلام يوافقه وقل ما يخلو عنه من يشاهد متعاديين وذلك عين النفاق وهو من المعاصي
الكبائر المتوعد عليه بخصوصه وروى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان له وجهان في الدنيا كان له

فصل في كلام ذي اللسانين

[illegible]

لسانان من نار يوم القيمة وتجدون من شر عباد الله يوم القيمة ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء
بحديث هؤلاء وهؤلاء بحديث هؤلاء وفي حديث اخر الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه و
قيل مكتوب في التورية بطلت الامانة والرجل مع صاحبه بشفتين مختلفتين وقال صلى الله عليه
واله ابغض خلق الله اليه يوم القيمة الكذابون والمستكبرون والذين يكثرون البغضاء لاخوانهم
في صدورهم فاذا لقوهم تملقوا لهم والذين اذا دعوا الى الله ورسوله كانوا بطاء واذا دعوا
الى الشيطان وامره كانوا سراعا وعن الصدوق باسناده الى علي عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه واله يجيء يوم القيمة ذو الوجهين دالعا لسانه في قفاه وآخر من قدامه يلتهبان نارا
حتى يلهبا جسده ثم يقال هذا الذي كان في الدنيا ذا وجهين وذا لسانين يعرف بذلك يوم
القيمة وبالاسناد الى الباقر عليه السلم قال بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين يطري
اخاه شاهدا ويأكله غائبا ان اعطي حسده وان ابتلي خذله وباسناده عنه قال بئس العبد عبد
همزة لمزة يقبل بوجه ويدبر باخر وبالاسناد عنه قال قال الله تعالى لعيسى بن مريم يا عيسى ليكن
لسانك في السر والعلانية لسانا واحدا وكذلك قلبك اني احذرك نفسك وكفى بي خبيرا
لا يصلح لسانان في فم واحد ولا سيفان في غمد واحد ولا قلبان في صدر واحد وكذلك
الاذهان واعلم ان الانسان يتحقق كونه ذا لسانين بامور منها ان ينقل كلام كل واحد الى
الاخر وهو مع ذلك نميمة وزيادة فان النميمة يتحقق بالنقل من احد الجانبين فقط ومنها
ان يحسن كل واحد منهما ما هو عليه من المعاداة مع صاحبه وان لم ينقل
بينهما كلاما ومنها ان يعد كل واحد منهما بان ينصره ويساعده ومنها ان يثني على كل
واحد منهما في معاداته واولى منه ان يثني عليه في وجهه اذا خرج من عنده ذمه والحق ينبغي
ان يسكت او يثني على المحق منهما في حضوره وغيبته وبين يدي عدوه ولا يتحقق اللسانان بالدخول
على المتعاديين ومجاملة كل واحد منهما مع صدقه في المجاملة فان الواحد قد يصادق متعاديين
ولكن صداقة ضعيفة لا تصل الى حد الاخوة اذ لو تحقق الصداقة لاقتضت معاداة العدو

كما ان

كما هو المشهور من ان الاصدقاء ثلثة الصديق وصديق الصديق وعدو العدو والاعداء ثلثة العدو وعدو الصديق وصديق العدو فان قيل كثيرا ما يتفق لنا اختلاط للناس مع الامراء واعداء الدين المتظاهرين فهل يكون ذلك داخلا في النهي والنفاق كما ورد من انه سئل بعض الصحابة انا ندخل على امرائنا فنقول القول فاذا خرجنا قلنا غيره قلنا ان كان الفاعل مستغنيا عن الدخول على الامير وعن مخالطة العدو للدين واختار الاجتماع معه والصحبة له انما طلبا للجاه والمال وزيادة على القدر الضروري فهو ذو لسانين ومنافق كما ذكره الضحاك وعليه يحمل الخبر وقد قال صلى الله عليه وسلم حب الجاه والمال ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل وان كان محتاجا الى ذلك اتقاء ضرورة فهو معذور ولا حرج عليه فيه فان اتقاء الشرين جائز قال ابو الدرداء انا لنكشر في وجوه اقوام وان قلوبنا لتبغضهم وروي انه مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال بئس رجل العشيرة فلما دخل عليه اقبل عليه فقيل له في ذلك فقال ان شر الناس الذي يكرم اتقاء لشره **المقام الثالث** الحسد وهو من اعظم الادواء واكبر المعاصي واشرها وافسدها للقلب وهي اول خطيئة وقعت في الارض لما حسد ابليس آدم فحمله على المعصية فكانت البلية من ذلك الى الابد وقد امر الله نبيه صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة من شره فقال ومن شر حاسد اذا حسد بعد ان استعاذ من الشيطان والساحر وانزله منزلتهما والاخبار النبوية فيه لا تحصى كثرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب وقال صلى الله عليه وسلم ستة يدخلون النار قبل الحساب بستة الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهل والعلماء بالحسد وقال صلى الله عليه وسلم دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين والذي نفس محمد بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولن تؤمنوا حتى تحابوا الا انبئكم بما يثبت ذلك لكم افشوا السلام وفي خبر معاذ عنه صلى الله عليه وسلم ان الحفظة يصعد بعمل العبد يزف كما يزف العروس الى اهلها حتى اذا انتهوا الى السماء الخامسة بذلك العمل الحسن من جهاد وحج وله ضوء كضوء الشمس فيقول الملك انا ملك صاحب الحسد انه

الدهقان بالكسر والضم رئيس القرية والرستاق بضم الاول السواد

الكلام في الحسد واقسامه

٢٥٠

كان يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله ويسخط ما رضي الله امر في ربي ان لا ادع عمله يجاوز

الى غيره وقال الصادق ع الحاسد مضر بنفسه قبل ان يضر بالمحسود كابليس اورث بحسده لنفسه اللعنة

ولآدم عليه السلام الاجتباء والهدى والرفع الى محل حقائق العهد والاصطفاء فكن محسودا ولا تكن حاسدا

فان ميزان الحاسد ابدا خفيف بثقل ميزان المحسود والرزق مقسوم فماذا ينفع الحسد الحاسد وماذا

يضر المحسود الحسد والحسد اصله من عمى القلب وجحود فضل الله وهما جناحان للكفر وبالحسد

وقع ابن آدم في حسرة الابد وهلك مهلكا لا ينجو منه ابدا ولا توبة للحاسد لانه مستمر عليه معتقد

به مطبوع فيه يبدو بلا معارض به ولا سبب والطبع لا يتغير عن الاصل وان عولج وكفى بالحسد

ذا البلية التي النار كما ورد في الحديث السابق واعلم ان الحسد يهيج منه اشياء احدها

افساد الطاعات قال رسول الله ص الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب والثاني فعل

المعاصي والشرور وقد قال بعض الحكماء للحاسد ثلاث علامات يتملق اذا شهد ويغتاب

اذا غاب ويشمت بالمصيبة وحسبك ان الله امر بالاستعاذة من شره وقرنه بالشيطان والساحر

النافث في العقد كما في قوله والثالث التعب والغم من غير فائدة بل مع كل وزر ومعصية قال

بعضهم لم ار ظالما اشبه بالمظلوم من الحاسد نفس دائم وعقل هائم وغم لازم والرابع

الحرمان والخذلان فلا يكاد يظفر بمراد ولا ينصر على عدو وقد قيل الحاسد غير منصور وكيف

يظفر بمراده ومراده زوال نعم الله عن عباده وكيف ينصر على اعدائه وهم عباد الله الذين نظر الله

اليهم واسبغ نعمه عليهم سيما اذا كانت النعمة نعمة العلم والكلام في الحسد طويل لاعتناء علماء

الفاوية به وبحثهم عنه وقوة دائه في قلوب الخاصة والعامة ومن العالمة ولنقتصر هنا في البحث على مواضع

الاول في حقيقة الحسد وحكمه ومراتبه واقسامه حقيقته انبعاث القوة الشهوية الى تمني زوال

الخير اعني النعمة التي هو عليها او زوالها عن ذلك الغير وهو مستلزم لتحرك القوة الغضبية و

اثبات الغضب ودوامه وزيادته بحسب زيادة حال المحسود فيها التي يتعلق بها الحسد ولذلك

قال علي عليه السلام الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وهو نوع من انواع الظلم والجور وقال ايضا

لا راحة

في تحقيق الحسد ومعناه والذهب عنه

لا راحة مع حسد ووجهه قد ظهر من حقيقته فان شهوة الحاسد وفكره في كيفية حصول حال المحسود فيها او في كيفية زوالها عنه يهيج له المشتعلة لحركة الالات البدنية وذلك مستلزم لعدم الراحة وقد اتفق العقلاء على ان الحسد مع انه رذيلة عظيمة للنفس فهو من الاسباب العظيمة لخراب العالم اذ كان الحاسد كثيرا ما يكون تحركاته وسعيه في هلاك ارباب الفضائل واهل الشرف والاموال الذين يقوم بوجودهم عمارة الارض اذ لا يتعلق الحسد بغيرهم من اهل الخسة والفقر ثم لا يقتصر في سعيه لذلك دون ان يزول تلك الحالة المحسود لها عن المحسود او يهلك هو في تلك الحركات الخبيثة الفعلية والقولية ولذلك قيل حاسد النعمة لا يرضيه الا زوالها وما دام الباعث في القوة الغضبية قائما فهي قائمة متحركة ومحركة وكثيرا ما يؤثر السعاية بين الامراء والسلاطين لعلم الساعي بقدرتهم على تنفيذ اغراضه ولقرب طباعهم الى قبول قول المغير لمشاركتهم في الطباع وغلبة القوة الشهوية والغضبية فيهم ولكن كثيرا ما يؤثر حركة الحاسد في ازالة نعمة المحسود لحفظ من جانب الله للمحسود بعين العناية فيحرسهم ويزيد نعمتهم فلا يتوجه للحاسد عليهم سبيل وانما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق فيصير بغيهم سبب الخراب الارض فيفسد الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقد عرفت انه لا حسد الا على نعمة فاذا انعم الله على اخيك بنعمة فلك فيها حالتان احديهما ان تكره تلك النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسدا والثانية ان لا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكنك تشتهي لنفسك مثلها وهذا يسمى غبطة وقد يخص باسم المنافسة قال الله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقد تسمى المنافسة حسدا والحسد منافسة كقول الفضل وقثم ابني العباس لعلي حين اشار عليهما ان لا يذهبا الى النبي ولا يسئلانه الولاية على الصدقة وقد كانا ارادا ذلك ما ذاك منك الا نفاسة والله لقد زوجك ابنته فما نفسنا ذلك عليك وكقول النبي لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس والمحرم من الحالتين هو الحالة الاولى وهي المخصوصة بالذم قال ص المؤمن يغبط والمنافق يحسد اللهم الا ان يكون

[illegible]

النعمة

النعمة فإذا أصابها فاجر يستعين بها على إيذاء الخلق وتهييج الفتنة وفساد الدين ونحو ذلك فلا تضر الكراهة لها ومحبة زوالها إذا لم يكن ذلك من حيث أنها نعمة بل من حيث أنها آلة الفساد ويدل على عدم تحريم الحالة الثانية الآية المتقدمة والحديث وقد قال الله تعالى سابقوا إلى مغفرة من ربكم والمسابقة إنما تكون عند خوف الفوت كالعبدين يتسابقان إلى خدمة مولاهما ويجزع كل واحد منهما أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها بل قد تكون المنافسة واجبة إذا كان المتنافس فيه واجبا إذ لو لم يحب مثله كان راضيا بالمعصية المحرمة وقد تكون مندوبة كالمنافسة في الفضائل المندوب إليها من إنفاق الأموال ومكارم الأخلاق وقد توصف بالإباحة إذا كان مباحا وبالجملة فهي تابعة لفضل المتنافس فيه ولكن في المنافسة دقيقة وخطر غامض يجب على صاحبه الحذر منه وهو أنه إذا عجز عن أن ينال مثل تلك النعمة وهو يكره تخلفه ونقصانه فلا محالة يحب زوال النقصان وإنما يزول بأحد أمرين أن ينال مثله أو أن يزول نعمة المنافس فإذا انسد أحد الطريقين عن العاجز يكاد القلب يشتهي الطريق الآخر وهو زوال النعمة فإن التخلف المرغوب عنه وهو نقصه فإن كان بحيث لو ألقي الأمر إليه ورد إلى اختياره لسعى في إزالة النعمة فهو حسود حسدا مذموما وإن كانت التقوى تمنعه عن إزالة ذلك عفي عما يجده في طبعه من الارتياح إلى زوال النعمة إن كان كارها لذلك من نفسه بعقله وإذ قد عرفت حقيقة الحسد فاعلم أن له مراتب أربع الأولى أن يحب زوال النعمة عنه وإن كانت لا تنتقل وهذا غاية الخبث ولعظم أفراد الحسد الثانية أن يحب زوال النعمة لرغبته في تلك النعمة بحيث يكون مطلوبه تلك النعمة لا مجرد زوالها عن صاحبها الثالثة أن لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فإن عجز عن مثلها يحب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما وهذه الثلاثة محرمة وهي مترتبة في القوة ترتيبها في اللفظ الرابعة أن يشتهي لنفسه مثلها فإذا لم يحصل فلا يحب زوالها منه وهذا هو المحمود المخصوص باسم الغبطة بل المندوب إليه في الدين وتسميته حسدا مجاز الثاني في الأسباب المثيرة للحسد وهي كثيرة جدا إلا أنها ترجع إلى سبعة العداوة والتعزز والتكبر والتعجب والخوف من فوت المقاصد وحب

الرياسة وخبث النفس وبخلها فانه انما يكره النعمة عليه اما لانه عدوه فلا يريد له الخير وهذا
لا يختص بالامثال واما لانه يخاف ان يتكبر بالنعمة عليه وهو لا يطيق احتمال كبره وعظمته
لعزة نفسه وهو المراد بالتعزز واما ان يكون في طبعه ان يتكبر على المحسود ويمتنع ذلك عليه
بنعمته وهو المراد بالتكبر واما ان يكون النعمة عظيمة والمنصب كبيرا فيتعجب من فوز مثله بمثل
تلك النعمة وهو التعجب واما ان يخاف من فوات مقاصد بسبب نعمته بان يتوصل بها الى مزاحمته
في اغراضه واما ان يكون يحب الرياسة التي تبتني على الاختصاص بنعمة لا يساوي فيها واما
ان لا يكون بسبب من هذه الاسباب بل بخبث النفس وشحها بالخير لعباد الله تعالى اشار الله
سبحانه الى السبب الاول بقوله ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم والى الثالث
بقوله لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم اي كان لا يثقل علينا ان نتواضع له
ونتبعه اذا كان عظيما وكانوا يقولون لو اكيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ
رؤوسنا والى الرابعة بقوله قالوا ما انتم الا بشر مثلنا انؤمن لبشرين مثلنا لئن
اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون فتعجبوا من ان يفوز برتبة الرسالة والوحي والقرب
من الله تعالى بشر مثلهم فحسدوهم وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا فقال تعالى
اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم واعظم الاسباب فسادا الخامس والسادس
لتعلقهما غالبا بعلماء السوء ونظرائهم وتسلط الخامس من رجع المتزاحمين على مطلوب
واحد فان كلا منهما يحسد صاحبه في كل نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب
تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية والاخوة في التزاحم على نيل المنزلة المطلوبة
عند الاب وفي التلامذة لاستاذ واحد في نيل المنزلة عنده والعالمين المتزاحمين على
طائفة من المحصورين اذ يطلب كل واحد منزلة في قلبهم للتوصل بهم الى اغراضه ومرجع ذلك السادس فد
الى محبة الانفراد بالرياسة والاختصاص بالثناء والفرح بما يمدح به من انه واحد الدهر
ولا نظير له فانه متى سمع بنظير له في اقصى العالم ساءه ذلك واحب موته وزوال النعمة.

التي بها يشاركه في المنزلة وهذه زيادة على ما في قلوب حساد العلماء من طلب الجاه والمنزلة
في قلوب الناس للتوصل الى مقاصد سوى الرياسة وقد كان علماء اليهود يجحدون رسالة
رسول الله صلعم وينكرونها ولا يؤمنون به مخافة ان تبطل رياستهم وان يصيروا تابعين بعد ان
كانوا متبوعين مهما نسخ علمهم وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد
فيعظم فيه داء الحسد ويكثر في قلبه ويقوى قوة لا يقدر معه على الاخفاء والمجاملة بل ينهتك
حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة ولا يكاد يزول الا بالموت وقل ان يتفق بالحاسد
سبب واحد من هذه الاسباب بل اكثر واصل العداوة والحسد التزاحم على غرض واحد والغرض
الواحد لا يجمع متباعدين بل متناسبين فلذلك ترى الحسد يكثر بين الامثال والاقران
والاخوة وبني العم والاقارب ويقل في غيرهم الا مع الاجتماع في احد الاغراض المقررة
نعم من اشتد حرصه على الجاه وحب الصيت في جميع اطراف العالم بما هو فيه فانه يحسد كل
من هو في العالم وان بعد ممن يساهمه في الخصلة التي يتفاخر بها ومنشأ جميع ذلك حب الدنيا
فان الدنيا هي التي تضيق على المتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها وانما مثالها مثال العلم فان
من عرف الله تعالى وملائكته وانبياءه وملكوت ارضه وسمائه لم يحسد غيره اذا عرف ذلك ايضا
لان المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعروف الواحد يعرفه الف الف عالم ويفرح بمعرفته
ويلتذ به ولا تنقص لذة واحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس وثمرة
الافادة والاستفادة فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم معرفة الله وهو بحر واسع لا
ضيق فيه وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق ايضا فيما عند الله بل يزيد الانس بكثرتهم نعم اذا قصد العلماء
بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال اعيان واجسام اذا وقعت في يد واحد خلت عنه
يد الاخر وكذلك الجاه اذ معناه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف
عن تعظيم الاخر او نقص منه لا محالة فيكون ذلك سببا للمحاسدة واما العلم فلا نهاية
له ولا يتصور استيعابه فمن بذل جهده في تحصيله واشتغل في الفكر في جلال الله وعظمته

صار ذلك له عادة من كل نعيم ولم يكن ممنوعاً منه ولا مزاحماً فيه فلا يكون في قلبه
حسد لاحد من الخلق لان غيره ايضاً لو عرف مثل معرفته لم ينقص لذته بل زادت لذته
بمؤانسته بل مثل العالم بالحقيقة المستكين بالطريقة كما قال الله تعالى عنهم ونزعنا
ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين فهذا حاله في الدنيا واذا انظر عند انكشاف
الغطاء ومشاهدة المحبوب في العقبى فلا محاسدة في الجنة ايضاً اذ لا مزاحمة ولا مضايقة فيها ولا
مزاحمة فعليك ايها الاخ وفقنا الله وإياك ان كنت بصيراً وعلى نفسك مشفقاً ان تطلب
نعيماً لا زحمة فيه ولذة لا مكدر فيها والله ولي التوفيق **الثالث** في اشارة موجزة الى
الدواء الذي ينفي مرض الحسد عن القلب اعلم ان الحسد من الامراض العظيمة للقلوب ولا يداوى
امراض القلب الا بالعلم والعمل والعلم النافع لمرض الحسد هو ان تعلم يقيناً ان الحسد ضرر
عليك في الدنيا والدين ولا ضرر به على المحسود في الدنيا ولا في الدين بل ينتفع به فيهما
ومهما عرفت هذا عن بصيرة ولم تكن عدو نفسك وصديق عدوك فارقت الحسد لا محالة
اما كونه ضرراً عليك في الدين فهو انك بالحسد سخطت قضاء الله تعالى وكرهت نعمته التي
قسمها لعباده وعدله الذي اقامه في ملكه لخفي حكمته واستنكرت ذلك واستبشعته وهذه
جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الايمان وناهيك بهما جناية على الدين وقد انضاف
اليه انك غششت رجلاً من المؤمنين وتركت نصيحته وفارقت اولياء الله وانبيائه في حبهم
الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا وزوال النعم وهذه
جناية في القلب تأكل حسنات القلب كما تأكل النار الحطب وتمحوها كما يمحو الليل النهار واما
كونه ضرراً عليك في الدنيا فهو انك تتألم بحسدك وتتعذب به ولا تزال في كمد وغم اذ
اعداؤك لا يخليهم الله عن نعم يفيضها عليهم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل
بلية تنصرف عنهم فتبقى مغموماً محروماً متشعب القلب ضيق النفس كما تشتهيه لاعدائك و
كما يشتهي اعداؤك لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فتنجزت في الحال محنتك وغمك نقداً

ولا

قوله وقد انضاف [illegible]
[illegible] الاشقى
[illegible]
[illegible] نسخة

ولا تزول النعمة عن المحسود بحسدك ولو لم تكن تؤمن بالبعث والحساب لكان مقتضى الفطنة ان كنت عاقلا ان تحذر من الحسد لما فيه من الم القلب ومساءته مع عدم النفع فكيف وانت عالم بما في الحسد من العذاب الشديد في الآخرة فما اعجب من العاقل ان يتعرض لسخط الله من غير نفع يناله بل مع ضرر يحتمله والم يقاسيه فيهلك دينه ودنياه من غير جدوى ولا فائدة واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله تعالى له من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى اجل قدره الله تعالى فلا حيلة في دفعه وان كانت النعمة قد حصلت بسعيه من علم او عمل فلا حيلة في دفعه ايضا بل ينبغي ان تلوم انت نفسك حيث لم تسع وقعدت وتمنيت وكسلت وسهرو وتمنيت وكان حالك كما قيل هلا سعوا سعي الكرام فادركوا او سلموا المواقع الامثال ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود من ضرر في الدنيا ولا كان عليه اثم في الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل والغباوة فانه بلاء تشتهيه ولا لنفسك فانك لا تخلو ايضا من عدو يحسدك فلو كانت النعم تزول بالحسد لم يبق لله عليك نعمة ولا على الخلق نعمة حتى نعمة الايمان لان الكفار يحسدون المؤمنين عليه قال الله تعالى ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وان تشتهيت ان تزول نعمة الغير عنه بحسدك ولا تزول عنك بحسد الغير فهذا غاية الجهل والغباوة فان كل واحد من حمقا الحساد ايضا يشتهي ان يخص بهذه الخاصة ولست باولى من غيرك فنعمة الله تعالى عليك في ان لم تزل نعمة عليك بحسد غيرك من النعم التي يجب عليك شكرها وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجك الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا تهديها اليه فانك تهدي اليه حسناتك حتى تلقاه يوم القيمة مفلسا محروما عن النعمة كما حرمت في الدنيا عن النعمة فكانك اردت زوال النعمة عنه فلم تزل نعم كان لله عليك نعمة ظاهرة ووفقك للحسنات فنقلتها اليه فاضفت له نعمة الى نعمة واضفت الى نفسك شقاوة الى شقاوة اما منفعته في الدنيا

اي لم يسع في تحصيله اي تحصيل من الاعمال بل التعب من الاجتهاد بلغ الى ... ١٢

فيما يعالج به مرض الحسد باقسامه

فهو ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وغمهم وشقاوتهم وكونهم معذبين مغمومين فلا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد وغايته اماني اعدائك ان يكونوا في نعمة وان تكون في غم وحسرة بسببهم وقد فعلت في نفسك ما هو مرادهم ولهذا قال علي عليه السلام لا راحة للحسود لا اقال لعائب لسلم الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وقد عرفت من تضاعيف هذه المباحث سر الكلمتين ومن اجل ذلك ينبغي ان لا تشتهي عدائك موتك بل تشتهي ان تطول حياتك في عذاب الحسد لتنظر الى نعمة الله تعالى عليهم فينقطع قلبك حسدا ولذلك قيل لا مات اعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمد لا زلت محسودا على نعمة فانما الكامل من يحسد ففرح عدوك بغمك وحسدك لعظم من فرحه بنعمته فاذا تاملت هذا عرفت انك عدو نفسك وصديق عدوك ان تعاطيت ما تضررت به في الدنيا والاخرة وانتفع به عدوك في الدنيا والاخرة وصرت شقيا عند الخلق والخالق مذموما في الحال والمال فلم تقتصر على تحصيل مراد عدوك بل اوصلت اعظم السرور الى ابليس الذي هو اعدى اعدائك لانك لما حرمت ما احبه اهل الخير لا تشتهي ان تكون معهم لان المرء مع من احب فاحببت ابليس لتكون معه وقد نطق الخبر عن النبي ص بان المرء مع من احب وانك ان لم تكن عالما ولا متعلما تكن محبا فتنتفع انت لتجد ثواب المحب اللاحق بهم وعساك تحاسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطئ في دين الله وينكشف خطاؤه لينفضح وتحب ان يعرض له ما يمنعه عن العلم والتعليم واي اثم يزيد على هذا فليتك اذا فاتك اللحاق بهم لم اغتممت به فاتك الاثم وعذاب الاخرة وقد جاء في الاخبار بان اهل الجنة ثلثة المحسن والمحب له والكاف عنه اي من يكف عنه الاذى والحسد والبغض فانظر كيف ابعدك ابليس عن المداخل الثلثة فقد نفذ عليك حسد ابليس وما نفذ حسدك على عدوك بل على نفسك ولو انكشف لك حالك لك في يقظة او منام لرايت نفسك ايها الحاسد في صورة من يرمي عدوه بحجارة ليصيب بها مقتله فلا يصيبه بل يرجع حجره على حدقته اليمنى فيعميها فيزداد غضبه ثانيا فيعود الى الرمي اشد من الاول فيرجع على عينه الاخرى فيعميها فيزداد غضبه فيعود ثالثة فيرجع على راسه فيشجه وعدوه سالما

على

على كل حال واعدائه حوله يفرحون بما اصابه ويضحكون منه فهذه حال الحسود لا بل حاله اقبح لان من الخير المفوت للعين انما يفوت ما لو بقي لفات بالموت لا محالة بخلاف الاثم الحاصل للحسود فانه لا يفوت بالموت بل يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير من ان تبقى له عين يدخل بها النار فيعميها لهيب النار فانظر كيف انتقام الله تعالى من الحاسد اذا اراد زوال النعمة عن المحسود فازالها عن نفسه اذ السلامة من الاثم نعمة ومن الغم نعمة اخرى وقد زالتا منه تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيئ الا باهله وربما يبتلى بعين ما يشتهيه لعدوه فقل ما شمت شامت من مساءة احد الا وابتلى بمثلها فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد وعلم انه مهلك نفسه ومفرح عدوه ومسخط ربه ومنغص عيشه واما الدواء العملي فبعد ان يتدبر ما تقدم ينبغي ان يكلف نفسه نقيض ما يبعثه عليه فيمدح المحسود عليه عند بعثه على القدح ويتواضع له عند بعثه على التكبر ويزيد في الانعام عند بعثه على كفه فينبغي هذه المقدمات تعلم الموافقة وتنقطع مادة الحسد ويستريح القلب من الهم والغم فهذه ادوية نافعة جدا الا انها مرة جدا لكن النفع في دواء المر ومن لم يصبر على مرارة الدواء لم يظفر بحلاوة الشفاء والباعث على هذه الخصال الحميدة الرغبة في ثواب الله تعالى والخوف من عقابه وفقنا الله واياكم لاستعماله بمحمد واله وصلى الله عليهم اجمعين

الفصل الخامس في كفارة الغيبة اعلم ان الواجب على المغتاب ان يندم ويتوب ويتاسف على ما فعله ليخرج من حق الله تعالى ثم يستحل المغتاب عنه ليحله فيخرج عن مظلمته وينبغي ان يستحله وهو حزين متاسف نادم على فعله اذ المرء قد يستحل ليظهر من نفسه الورع وفي الباطن لا يكون نادما فيكون قد قارف معصية اخرى وقد ورد في كفارتها حديثان احدهما قوله صلى الله عليه واله كفارة من اغتبته ان تستغفر له والثاني قوله ص من كانت لاخيه عنده مظلمة في عرض او مال فليستحللها منه من قبل ان ياتي يوم ليس هناك دينار ولا درهم يؤخذ من حسناته فان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فيزيد على سيئاته ويمكن ان يكون

في كفارة الغيبة

في كفارة الغيبة

طريقها مع حمل الاستغفار له على من لم تبلغ غيبته المغتاب فينبغي الاقتصار على الدعاء له والاستغفار لان في محالته اثارة للفتنة وجلبا للضغاين وفي حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموت او غيبة وحمل المحالة على من يمكن التوصل اليه مع بلوغ الغيبة وينبغي للمعتذر اليه قبول العذر والمحالة استحبابا مؤكدا قال الله تعالى خذ العفو الاية وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جبرئيل ما هذا العفو قال ان الله يامرك ان تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك وتعطي من حرمك وفي خبر اخر اذا جثت الامم بين يدي الله تعالى يوم القيمة نودوا ليقم من كان اجره على الله فلا يقوم الا من عفى في الدنيا وروي عن بعضهم ان رجلا قال له ان فلانا اغتابك فبعث اليه طبقا من الرطب وقال بلغني انك اهديت حسناتك فاردت ان اكافيك عليه فاعذرني فاني لا اقدر ان اكافيك على التمام وسبيل المعتذر ان يبالغ في الثناء عليه والتودد ويلازم ذلك حتى يطيب قلبه فان لم يطب كان اعتذاره وتودده حسنة محسوبة له وقد تقابل سيئة الغيبة في القيمة ولا فرق بين غيبة الصغير والكبير والحي والميت والذكر والانثى وليكن الاستغفار والدعاء له على حسب ما يليق بحاله فيدعو للصغير بالهداية وللميت بالرحمة والمغفرة ونحو ذلك ولا يسقط الحق باباحة الانسان عرضه للناس لانه عفو عما لم يجب وقد صرح الفقهاء بان من اباح قذف نفسه لم يسقط حقه من حده وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته قال اللهم اني تصدقت بعرضي على الناس معناه اني لا اطلب مظلمة في القيمة ولا اخاصم عليها لا ان تصير غيبته بذلك حلالا وتجب النية لها كما في الكفارات والله الموفق **واما الخاتمة** فاعلم وفقك الله تعالى وايانا ان الغرض الكلي للحق تعالى من الخلق والمقصد الاول من بعثة الانبياء والرسل بالكتب الالهية والنواميس الشرعية انما هو جذب الخلق الى الله واصلاح معايشهم وتزكية نفوسهم من داء الجهل والتفاتها الى دار القرار ورفضها لهذه الدار وحمايتها ان ترد موارد الهلاك لتكاثر ذلك على خطر وتشويقها الى ما لا عين رات ولا اذن سمعت

ولا خطر على قلب بشر ثم ما يلزم ذلك المقتضي من تدبير احوال المعاش البدني وسائر الاسباب المبقية للنوع الانساني وكان ذلك موقوفاً على الاجتماع والتعاون والتناصر والتعلم والتعليم وتذكير المعارف للغافل بالعهد القديم واستعانة كل واحد بالآخر في تحصيل نفعه اذ كان الانسان مدنياً بالطبع لا يستقل وحده بتحصيل مآربه ولا يقدر على استنباط جميع اغراضه من مأكله ومشربه وملبسه توقف غرض الحكيم جل جلاله على الاجتماع وتأليف القلوب والمودة فيما بين الحاضر والغيوب فلذلك تظافرت الاخبار والآثار بالحث على المودة والنهي عن المباينة والمحادة واكثر على عباده لبعضهم على بعض الحقوق وحذرهم من الكفران والعقوق وحثهم على الائتلاف والتعاطف بجزيل الثواب واوعدهم على ترك ذلك بجزيل النكال والعقاب كما ستقف عليه ان شاء الله في ضمن ما نورده من الاخبار عن النبي ص وآله الاخيار الاطهار ولنذكر مما يناسب هذه الرسالة اثني عشر حديثاً ايثاراً للاختصار ومن اراد الغاية في ذلك فليطالع العزم من كتب المتقدمين ككتاب الاخوان للصدوق ابن بابويه وكتاب الايمان والكفر وكتاب العشرة وغيرهما من كتب الكافي للكليني قدس سره فان فيهما بلاغاً وافياً لاهل الاعتبار وهداية شافية لاولي الابصار

الحديث الاول اخبرنا شيخنا الشيخ السعيد المبرور نور الدين علي بن عبد العالي الميسي قدس سره ونور ضريحه اجازة عن شيخه المرحوم المغفور شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي ولد الامام العلامة المحقق السعيد شمس الدين ابي عبد الله الشهيد محمد بن مكي عن والده المذكور وعن السيد عميد الدين عبد المطلب والشيخ فخر الدين ولد الشيخ الامام الفاضل العلامة محيي المذهب جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده المذكور وعن جده السعيد سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر عن الشيخ المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي جميعاً عن السيد محيي الدين ابي حامد محمد بن عبد الله بن علي بن زهرة الحلبي عن الشريف الفقيه عز الدين ابي الحرث محمد بن الحسن الحسيني

البغدادي

في الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

البغدادي عن الشيخ قطب الدين ابي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي عن الشيخ ابي جعفر محمد بن علي بن الحسن الحلبي عن الشيخ الفقيه ابي الفتح محمد بن علي الكراجكي قال حدثني ابو عبد الله الحسين بن محمد بن الصيرفي البغدادي قال حدثني القاضي ابو بكر محمد بن عمر الجعاني قال حدثنا ابو محمد القاسم بن محمد بن جعفر من ولد عمر بن علي عم قال حدثنا ابي عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلم قال قال رسول الله صـ للمؤمن على اخيه ثلثون حقا لا براءة له منها الا بادائها او العفو يغفر زلته ويرحم عبرته ويستر عورته ويقيل عثرته ويقبل معذرته ويرد غيبته ويديم نصيحته ويحفظ خلته ويرعى ذمته ويعود مرضته ويشهد ميتته ويجيب دعوته ويقبل هديته ويكافي صلته ويشكر نعمته ويحسن نصرته ويحفظ حليلته ويقضي حاجته ويشفع مسئلته ويسمت عطسته ويرشد ضالته ويرد سلامه ويطيب كلامه ويبر انعامه ويصدق اقسامه يواليه ولا يعاديه وينصره ظالما ومظلوما فاما نصرته ظالما فيرده عن ظلمه واما نصرته مظلوما فيعينه على اخذ حقه ولا يسلمه ولا يخذله ويحب له من الخير ما يحب لنفسه ويكره له من الشر ما يكره لنفسه ثم قال عم سمعت رسول الله صـ يقول ان احدكم ليدع من حقوق اخيه شيئا فيطالبه به يوم القيمة فيقضي له عليه

الحديث الثاني

وبالاسناد المتقدم الى السيد محي الدين زهرة قال اخبرني ابو الحسن احمد بن وهب بن سليمان بقراءتي عليه في شعبان سنة احدى وتسعين وخمسمائة قال اخبرنا القاضي فخر الدين ابو الرضا سعيد بن عبد الله بن القسم الشهرزوري يوم الجمعة سابع شهر ربيع الاخر سنة اربع وسبعين وخمسمائة بالموصل قال اخبرنا الشيخ الحافظ ابو بكر وجيه طاهر الشحامي بقراءتي عليه يوم الاربعاء خامس شهر رمضان سنة تسع وثلثين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ الزكي ابو حامد احمد بن الحسن الازهري قال اخبرنا الشيخ ابو محمد الحسن علي بن مخلد المخلدي العدل قراءة عليه فاقر به قال اخبرنا ابو الحسن العباس محمد بن اسحق بن ابرهيم الثقفي السراج فيما قراءته عليه لسنة اثنى عشر وثلثمائة فاقر به وقال نعم قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا الليث عن عقيل عن الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صـ قال المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه من كان في حاجة

اخيه كان الله في حاجته ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيمة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيمة **الحديث الثالث** وبالاسناد المتقدم الى الشيخ محيي الدين قال اخبرنا القاضي شيخ الاسلام ابو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم بقراءتي عليه في الرابع عشر من جمادى الآخرة من سنة ثمان عشرة وستمائة قال اخبرنا القاضي الامام فخر الدين ابو الرضا سعيد بن عبد الله بن القسم الشهرزوري سماعا عليه في الجمادى الآخرة سنة اربع وسبعين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ الامام ابو الفتح محمد بن عبد الرحمن الخطيب الكشميهني بقراءتي عليه يوم السبت سابع عشر شوال سنة احدى واربعين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ ابو القاسم هبة الله بن عبد الوارث بن علي بن احمد الشيرازي كتبه لي بخطه في شهر ربيع الاول سنة ست وثمانين واربعمائة قال اخبرنا ابو نصر احمد بن عبد الباقي بن الحسن بن طوق المعدل قال اخبرنا ابو القاسم نصر بن احمد بن محمد الفقيه قال اخبرني ابو يعلى احمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي قال هبة الله واخبرنا ابو القاسم عبد العزيز بن علي بن احمد السكري قال اخبرنا ابو طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس المخلص قال حدثنا ابو القاسم عبد الله محمد بن عبد العزيز البغوي قال حدثني عبد الاعلى بن حماد النرسي قال حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن ابي رافع عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ان رجلا زار اخا له في قرية اخرى فارصد الله على مدرجته ملكا فلما اتى عليه قال اين تريد قال اريد اخا لي في قرية كذا وكذا قال هل لك عليه من نعمة تربها قال لا الا اني احببته في الله قال اني رسول الله اليك ان الله تعالى قد احبك كما احببته فيه **الحديث الرابع** وبالاسناد المتقدم الى القاضي فخر الدين الشهرزوري قال اخبرنا الشيخ الحافظ ثقة الدين ابو القاسم زاهر بن طاهر بن محمد الشحامي قراءة عليه وانا اسمع يوم الاربعاء التاسع والعشرين من شوال سنة خمس وعشرين وخمسمائة ببغداد قال اخبرنا الشيخ ابو نصر عبد الرحمن بن علي بن موسى قال اخبرنا ابو الحسن احمد بن محمد بن موسى بن الصلت القرشي ببغداد قال حدثنا ابو اسحق ابراهيم بن عبد الصمد الهاشمي املاء قال حدثني ابو مصعب احمد بن ابي بكر الزهري عن مالك بن انس عن ابن شهاب عن انس بن مالك ان رسول

في الاخبار الواردة المناسبة لهذه الرسالة

٢٦٣

الله ص قال لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاث ليال **الحديث الخامس** وبالاسناد المتقدم الى السمعاني قال اخبرنا الشيخ ابو سعيد محمد بن عبد العزيز الصفار قال اخبرنا الشيخ ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي قال اخبرنا الشيخ ابو نصر عبد الرحمن بن علي بن موسى قال اخبرنا ابو الحسن احمد بن محمد بن موسى الصلت القرشي ببغداد عن عبد الرحمن بن محمد بن محبوب قال حدثنا احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا محمد بن الازهر قال حدثنا محمد بن عبد الله البصري قال حدثنا يعلى بن ميمون قال حدثنا يزيد الرقاشي عن انس بن مالك قال قال رسول الله ص من اغاث مؤمنا او قام له بحاجة من حوائج الدنيا والآخرة صغر ذلك او كبر كان حقا على الله ان يخدمه خادم يوم القيمة **الحديث السادس** وبالاسناد المتقدم الى السلمي قال اخبرنا عبد العزيز بن جعفر بن محمد بن الحرث ببغداد قال حدثنا محمد بن هرون بن بريه قال حدثنا عيسى بن مهران قال حدثنا الحسن بن الحسين قال حدثنا الحسين بن زيد قال قلت لجعفر بن محمد ع جعلت فداك هل كانت في النبي ص مداعبة فقال لقد وصفه الله بخلق عظيم في المداعبة وان الله بعث انبياءه فكانت فيهم كزازة وبعث محمدا بالرأفة والرحمة وكان من رأفته لامته مداعبته لهم لكيلا يبلغ باحد منهم التعظيم حتى لا ينظر اليه ثم قال حدثني ابي محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين عن ابيه علي ع قال كان رسول الله ص ليسر الرجل من اصحابه اذا راه مغموما بالمداعبة وكان يقول ان الله يبغض المعبس في وجه اخوانه **الحديث السابع** بالاسناد المتقدم الى شيخ المذهب ومحييه محققه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده السعيد سديد الدين يوسف بن المطهر قال اخبرنا الشيخ العلامة النسابة فخار بن معد الموسوي عن الفقيه سديد الدين شاذان بن جبرئيل القمي عن عماد الدين الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده الشيخ قدس الله روحه عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن الشيخ ابي عبد الله جعفر بن قولويه عن الشيخ ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن عبد الله بن بكير

عن معلى

في الاخبار الواردة لهذه الرسالة

عن معلى بن خنيس عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عم قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وهو واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن فيه [لله] بنصيب قلت له جعلت فداك وما هي قال يا معلى اني عليك شفيق اخاف ان تضيع ولا تحفظ وتعلم ولا تعمل قال قلت لا قوة الا بالله قال ايسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسك وتكره له ما تكره لنفسك والحق الثاني ان تجتنب سخطه وتتبع مرضاته وتطيع امره والحق الثالث ان تعينه بنفسك ومالك ولسانك ويدك ورجلك والحق الرابع ان تكون عينه ودليله ومرآته والحق الخامس ان لا تشبع ويجوع ولا تروى ويظمأ ولا تلبس ويعرى والحق السادس ان يكون لك خادم وليس لاخيك خادم فواجب ان تبعث خادمك فيغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهد فراشه والحق السابع ان تبر قسمه وتجيب دعوته وتعود مريضه وتشهد جنازته واذا علمت ان له حاجة تبادر الى قضائها ولا تلجئه ان يسألكها ولكن تبادره مبادرة فاذا فعلت ذلك وصلت ولايتك بولايته وولايته بولايتك

الحديث الثامن وبالاسناد الى محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال اذا مشى الرجل في حاجة اخيه المؤمن يكتب له عشر حسنات ويمحى عنه عشر سيئات وترفع له عشر درجات ولا اعلمه قال الا قال ويعدل عشر رقبات وافضل من اعتكاف شهر في المسجد الحرام

الحديث التاسع بالاسناد عن الكليني عن علي بن ابرهيم الهاشمي القمي ره عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن حسين بن ابي نعيم عن مسمع ابي سيار بن سيار قال سمعت ابا عبد الله يقول من نفس عن مؤمن كربة نفس الله عنه كرب يوم القيمة وخرج من قبره وهو ثلج الفؤاد ومن اطعمه من جوع اطعمه الله من ثمار الجنة ومن سقاه شربة سقاه الله من الرحيق المختوم

الحديث العاشر ورويناه باسانيد متعددة احدها الاسناد المتقدم في الحديث السابع الى الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابيه محمد بن عيسى الاشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلي قال كنت عند جعفر بن محمد الصادق ع فاذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه فسلم واوصل اليه كتابه

بفتح النون وكسرها بن نبين ... وتخفيف الجيم وتشديد الياء ...

في ثواب السعي ... المؤمن وقضاء حاجته

في ثواب اطعام المؤمن ... والتنفيس عن همه

في حكاية النجاشي

ففضه

ففضه فقراه فاذا اول سطر فيه بسم الله الرحمن الرحيم اطال الله تعالى بقاء سيدي وجعلني من كل سوء
فداه ولا ارانى فيه مكروها فانه ولي ذلك والقادر عليه اعلم سيدي ومولاي اني بليت بولاية
الاهواز فان رأى سيدي ان يحد لي حدا او يمثل لي مثالا لاستدل به على ما يقربني الى الله عز وجل
والى رسوله ويلخص في كتابه ما يرى لي العمل به وفيما ابتذله واين اضع زكاتي وفيمن اصرفها
وبمن آنس والى من استريح وبمن اثق وآمن والجأ اليه في سري فعسى ان يخلصني بهدايته ودلالته
فانك حجة الله على خلقه وامينه في بلاده لا زالت نعمته عليك كذا بخطه قال عبد الله بن سليمان
فاجابه ابو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه ولطف بك بمنه وكلاك برعايته فانه
ولي ذلك اما بعد فقد جاء الي رسولك بكتابك فقرأته وفهمت ما فيه وجميع ما ذكرته وسألت
عنه وزعمت انك بليت بولاية الاهواز فسرني ذلك وساءني وسأخبرك بما ساءني من ذلك
وما سرني ان شاء الله تعالى فاما سرورى بولايتك فقلت عسى ان يغيث الله بك ملهوفا من
اولياء آل محمد ويعز بك ذليلهم ويكسو بك عاريهم ويقوي بك ضعيفهم ويطفئ بك نار المخالفين عنهم واما الذي ساءني من ذلك فان ادنى ما اخاف عليك ان تعثر بولي لنا فلا تشم رائحة
حظيرة القدس فاني ملخص لك جميع ما سألت عنه ان انت عملت به ولم تجاوزه رجوت ان تسلم ان شاء الله
اخبرني يا عبد الله ابي عن آبائه عن علي بن ابي طالب ع عن رسول الله صلى الله عليه واله انه قال من استشاره اخوه المؤمن
فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبه واعلم اني ساشير عليك برأي ان انت عملت به تخلصت مما انت
متخوفه واعلم ان خلاصك ونجاتك من حقن الدماء وكف الاذى عن اولياء الله والرفق بالرعية
والتأني وحسن المعاشرة مع لين في غير ضعف وشدة في غير عنف ومداراة صاحبك ومن يرد
عليك من رسله وارتق فتق رعيتك بان توقفهم على ما وافق الحق والعدل ان شاء الله واياك والسعاة
واهل النمائم فلا يلتزقن منهم بك احد ولا يراك الله يوما وليلة وانت تقبل منهم صرفا ولا عدلا
فيسخط الله عليك ويهتك سترك واحذر مكر خوز الاهواز فان ابي اخبرني عن آبائه عن امير المؤمنين ع
خوز بالمعجمتين وضم اولها جيل من الناس واسم لجميع بلاد خوزستان
انه قال ان الايمان لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي ابدا فاما من تأنس به وتستريح اليه وتلجأ
امورك اليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر الامين الموافق لك على دينك وميز عوامك وجرب الكل تظفر

في حكاية امير المؤمنين عليه السلام مع الدنيا وكيفية طلاقها

فان رايت هنالك رشدا فشانك واياه واياك ان تعطي درهما او تخلع ثوبا او تحمل على دابة

في غير ذات الله لشاعر او مضحك او ممتزح الا اعطيت مثله في ذات الله ولكن يجوز ثيابك وعطاياك

وخلعك للقواد والرسل والاحفاد والرسائل واصحاب الشرط والاخماس وما اردت ان تصرفه

في وجوه البر والنجاح والعتق والصدقة والحج والمشرب والكسوة التي تصل فيها وتصل بها والهدية والقوة

التي تهديها الى الله تعالى عز وجل والى رسوله صلى الله عليه وآله من اطيب كسبك يا عبد الله اجهد ان

لا تكنز ذهبا ولا فضة فتكون من اهل هذه الاية التي قال الله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة

ولا ينفقونها في سبيل الله ولا تستصغرن من حلو او فضل طعام تصرفه في بطون خالية يسكن

بها غضب الله تبارك وتعالى واعلم اني سمعت ابي يحدث عن ابائه عن امير المؤمنين ع انه سمع النبي رسول الله ص

يقول لاصحابه يوما ما امن بالله واليوم الاخر من بات شبعان وجاره جائع فقلنا هلكنا يا رسول

الله فقال من فضل طعامكم ومن فضل تمركم ورزقكم وخلقكم وخرقكم تطفئون بها غضب الرب

وسانبئك بهوان الدنيا وهوان شرفها على ما مضى من السلف والتابعين فقد حدثني محمد بن علي بن

الحسين ع قال لما تجهز الحسين الى الكوفة اتاه ابن عباس فناشده الله والرحم ان يكون هو المقتول

بالطف فقال انا اعرف بمصرعي منك وما وكدي من الدنيا الا فراقها الا اخبرك يا ابن عباس بحديث امير المؤمنين

عليه السلم والدنيا فقال له بلى لعمري اني لاحب ان تحدثني بامرها فقال ابي قال علي بن الحسين ع

سمعت ابا عبد الله ع يقول حدثني امير المؤمنين ع قال اني كنت بفدك في بعض حيطانها وقد

صارت لفاطمة ع قال فاذا انا بامراة قد هجمت علي وفي يدي مسحاة وانا اعمل بها فلما نظرت اليها

طار قلبي مما تداخلني من جمالها فشبهتها ببثينة بنت عامر الجمحي وكانت من اجمل نساء قريش فقالت

يا ابن ابي طالب هل لك ان تتزوج بي فاغنيك عن هذه المسحاة وادلك على خزائن الارض فيكون

لك الملك ما بقيت لعقبك من بعدك فقال لها علي عليه السلم من انت حتى اخطبك من اهلك

فقالت انا الدنيا قال لها فارجعي واطلبي زوجا غيري واقبلت على مسحاتي وانشات اقول

لقد خاب من غرته دنيا دنية   وما هي ان غرت قرونا بنائل   اتتنا على زي العزيز

بثينة

بشبهة وزينتها في مثل تلك الشمائل فقلت لها غري سواي فانني عزوف عن الدنيا و
لست بجاهل وما انا والدنيا فان محمدا احل صريعا بين تلك الجنادل وهبها اتتني
بالكنوز ودرها واموال قارون وملك القبائل اليس جميعا للفناء مصيرها ويطلب من
خزانها بالطوائل فغري سواي انني غير راغب بما فيك من ملك وعز ونائل فقد
قنعت نفسي بما قد رزقته فشانك يا دنيا واهل الغوائل فاني اخاف الله يوم لقائه
واخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبعة لاحد حتى لقي الله محمودا غير
ملوم ولا مذموم ثم اقتدت به الائمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيء من بوائقها
عليهم السلام اجمعين ولحسن مثواهم وقد وجهت اليك بمكارم الدنيا والاخرة وعن الصادق عن
رسول الله ص فان انت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا ثم كانت عليك من الذنوب والخطايا
كمثل اوزان الجبال وامواج البحار رجوت ان يتجافى عنك جل وعز بقدرته يا عبد الله اياك ان تخيف
مؤمنا فان ابي محمد بن علي ع حدثني عن ابيه عن جده علي بن ابي طالب ع انه كان يقول من نظر الى
مؤمن ليخيفه بها اخافه الله يوم لا ظل الا ظله وحشره الله في صورة الذر لحمه وجسده وجميع
اعضائه حتى يورده مورده وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن رسول الله ص انه قال من اغاث لهفانا
من المؤمنين اغاثه الله يوم لا ظل الا ظله وامنه يوم الفزع الاكبر وامنه من سوء المنقلب ومن قضى
لاخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة من احديها الجنة ومن كسا اخاه المؤمن من عري كساه
الله من سندس الجنة واستبرقها وحريرها ولم يزل يخوض في رضوان الله ما دام على المكسو
منها سلك ومن اطعم اخاه من جوع اطعمه الله من طيبات الجنة ومن سقاه من ظماء سقاه الله
من الرحيق المختوم ريه ومن اخدم اخاه اخدمه الله من الولدان المخلدين واسكنه مع اوليائه الطاهرين
ومن حمل اخاه المؤمن من رحله حمله الله على ناقة من نوق الجنة وباهى به الملائكة المقربين
يوم القيمة ومن زوج اخاه المؤمن امراة يانس بها وتشد عضده ويستريح اليها زوجه الله
من حور العين وانسه بمن احب من الصديقين من اهل بيته واخوانه وانسهم به ومن اعان اخاه

[illegible]

المؤمن

في الاخبار الواردة المناسبة لهذه الرسالة

المؤمن على سلطان جائر اعانه الله على اجازة الصراط عند دلزلة الاقدام ومن زار اخاه المؤمن
الى منزله لا لحاجة منه اليه كتب من زوار الله وكان حقيقا على الله ان يكرم زائره يا عبد الله حدثني
ابي عن ابائه عن علي ع انه سمع رسول الله ص وهو يقول لاصحابه يوما معاشر الناس انه ليس بمؤمن
من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فانه من اتبع عثرة مؤمن اتبع الله عثراته
يوم القيمة وفضحه في جوف بيته وحدثني عن ابائه عن علي ع انه قال اخذ الله ميثاق المؤمن
ان لا يصدق في مقالته ولا ينتصف من عدوه وعلى ان لا يشفي غيظه الا بفضيحة نفسه لان كل
مؤمن ملجم وذلك لغاية قصيرة وراحة طويلة اخذ الله ميثاق المؤمن على اشياء ايسرها عليه
مؤمن مثله يقول بمقالته يبغيه ويحسده والشيطان يغويه ويمقته والسلطان يقفو اثره ويتبع
عثراته وكافر بالذي هو مؤمن به يرى سفك دمه دينا واباحة حريمه غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا
يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص قال نزل جبرئيل ع فقال يا محمد ان الله يقرئ
عليك السلام ويقول اشتققت للمؤمن اسما من اسمائي سميته مؤمنا فالمؤمن مني وانا منه من
استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص
انه قال يوما يا علي لا تناظر رجلا حتى تنظر في سريرته فان كانت سريرته حسنة فان الله عز
لم يكن ليخذل وليه وان كانت سريرته ردية فقد يكفيه مساويه فلو جهدت ان تعمل به اكثر مما
عمله من معاصي الله عز وجل ما قدرت عليه يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص
انه قال ادنى الكفر ان يسمع الرجل عن اخيه الكلمة ليحفظها عليه يريد ان يفضحه بها اولئك لا خلاق
لهم يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه ع عن علي ع انه قال من قال في مؤمن ما رات عيناه وسمعت اذناه
ما يشينه ويهدم مروته فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في
الذين امنوا لهم عذاب اليم يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع انه قال من روى عن اخيه
المؤمن رواية يريد بها ان يهدم مروته وثلبه اوبقه الله بخطيئته حتى ياتي بمخرج مما قال ولن ياتي
بالمخرج منه ابدا ومن ادخل على اخيه المؤمن سرورا فقد ادخل على اهل البيت سرورا ومن ادخل

على اهل البيت سرورا فقد ادخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سرورا ومن ادخل على رسول الله ص سرورا
فقد سرّ الله ومن سرّ الله فحقيق عليه ان يدخله الجنة ثم اني اوصيك بتقوى الله وايثار طاعته
والاعتصام بحبله فانه من اعتصم بحبل الله فقد هدي الى صراط مستقيم فاتق الله ولا تؤثر احدا
على رضاه وهواه فانه وصية الله عز وجل الى خلقه ولا يقبل منهم غيرها ولا يعظم سواها واعلم
ان الخلائق لم يوكلوا بشيء اعظم من التقوى فانه وصيتنا اهل البيت فان استطعت ان
لا تنال من الدنيا شيئا تسئل عنه غدا فافعل قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب
الصادق ع الى النجاشي نظر فيه وقال صدق والله الذي لا اله الا هو مولاي فما عمل احد
بهذا الكتاب الا نجا فلم يزل عبد الله يعمل به ايام حيوته **الحديث الحادي عشر**
بالاسناد الى الكليني عن محمد بن يحيى عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن خيثمة قال دخلت
على ابي جعفر ع اودعه فقال يا خيثمة ابلغ من ترى من موالينا السلام واوصهم بتقوى الله
العظيم وان يعود غنيهم على فقيرهم وقويهم على ضعيفهم وان يشهد حيهم جنازة ميتهم وان يتلاقوا
في بيوتهم فان لقيا بعضهم بعضا حيوة لامرنا رحم الله عبدا احيى امرنا يا خيثمة ابلغ موالينا
انا لا نغني عنهم من الله شيئا الا بعمل وانهم لن ينالوا ولايتنا الا بالورع وان اشد الناس
حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم خالفه الى غيره **الحديث الثاني عشر** بالاسناد عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن العلاء بن الفضيل عن ابي عبد الله ع
قال كان ابو جعفر ع يقول عظموا اصحابكم ووقروهم ولا يتجهم بعضكم بعضا ولا تضاروا
ولا تحاسدوا واياكم والبخل وكونوا عباد الله المخلصين وبهذا نختم الرسالة ونبتهل الى الله
تعالى بفضله العميم وكرمه الجسيم وبمحمد وآله افضل الصلوة والتسليم ان يرزقنا العمل بما
اشتملت عليه من الكمال وان لا يجعل حظنا منها مجرد المقال ويصلح لنا انفسنا واخواننا
ويصلحهم لنا انه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد
رسله وخير خلقه محمد وآله الطاهرين افرزتها من مواضع متعددة واما كتبتها العبد

الفقير

تفسير لسورة الأعلى

٢١٧٠

الفقير إلى الله تعالى زين الدين بن علي بن أحمد بن تقي بن صالح بن شرف العاملي تجاوز الله عن سيئاته ووفقه لمرضاته وفرغ منها يوم ثالث عشر شهر صفر ختم بالخير سنة تسع وأربعين وتسعمائة من الهجرة الطاهرة حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً صلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وتبارك اسمك وتعالى ذكرك وعظمت قدرتك وعلت كلمتك أشهد أن كل إشارة إلى غير وجهك الكريم باطلة وكل حركة وطلب دون تحصيل مرضاتك عاطلة أنت الغاية القصوى والمبدأ والمنتهى صل على وسائل جودك ودلائل وجودك ورؤساء قوافل طريقك وهداة سالكي سبيلك خصوصاً سابق الكل وسابقهم وهادي الخلق وسائقهم إلى مبدعهم وخاتمهم محمد المصطفى وآله المطهرين عن أدناس العلائق المقدسين عن أدناس العوائق **وبعد** فهذه جملة قريبة من نكات غريبة ذوقية ودقائق فرقانية كشفية شوقية من أذواق السالكين إلى الملكوت الأعلى والسوابق الصاعدين إلى درجة القصوى متعلقة بتفسير سورة الأعلى واردة على قلب أقل العباد من فيوض رب الجواد أثبتها لكل من له حيوة عقلية وسمع باطني وبصر معنوي فرضت صونها من أصحاب القبور وحرمت بين لها للكمه العمي الحباري كالبهائم في عالم الديجور مودعاً جملتها في عدة تسبيحات مشتملة على لا بل وحدانية خالق الأرض والسموات وفاطر الخفيات والمهيات **التسبيح الأول** في الاستدلال على تقدس ذاته وتجرده بخلق الحيوان قوله تعالى سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى ليبين المراد من صنعة الأمر

بحسب

في تقديس الله تعالى وتنزيهه عن صفات المخلوقات

بحسب التسبيح بمجرد التلفظ بما يدل على وقوع معنى الحديث بل المراد ان يقع هذا المعنى وادخاله في الوجود بوجه يتأتى من المخاطب المأمور فكذلك ليس المطلوب في لفظ سبح هيهنا مجرد قول سبحان ربي الاعلى ولا في اخر الواقعة مجرد قول سبحان ربي العظيم قال رسول الله صلى الله عليه وآله اجعلوها في ركوعكم فلما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وكانوا يقولون في الركوع اللهم لك ركعت وفي السجود اللهم لك سجدت بل المقصود الاصلي منه تحصيل العلم والمعرفة بتنزيهه تعالى عما لا يصح فيه من النقايص الامكانية وتقديسه عما لا يجوز من المثالب الجسمانية وكل ما يجب تليما لوحدانيته الحقة ويلزمه نقصا على وجوب وجوده من التكثر والتغير والتجسم والتصور وسائر مذاهب الجاهلية في ذاته او صفاته والالحاد في عظمة اسمائه وحيثياته كالجبر والتشبيه والتسفه والتعطيل الناشئة من قصور او خلل او فساد في البصيرة الباطنية كحول الفلاسفة وعور المعتزلة وعمى الاشاعرة وكمه الحنابلة ونحو ذلك مثل ان يفسر الاعلى في هذه الاية بمعنى الارتفاع من درجة الامكان والعلو عما يصل اليه العقول والاذهان بقوة الدليل والبرهان لا بمعنى العلو في المكان والاستواء على العرش حقيقة ويحتمل ان يكون المراد من اسم ربك الاعلى المعلول الاول وهو الملك المقدس الروحاني فان اسم الحق جل شانه ليس من جنس الاصوات وعلامة ذاته لا يكون كعلامة ساير الذوات من الهيئات والتشكلات العارضة الهوا الخارج من الخارج بل علامته واسمه المقدس ما يناسب ويليق بحقيقته الحقة الاحدية والعبارة ايضا لا تساعد غير هذا اذ الامر بتسبيح الاسم بمعنى الصوت غير مناسب فانه يسبح به لا يسبح له بل المامور به هو الاعتقاد بان الفعل الرباني والاسم الالهي موجود روحاني مقدس عن الاجسام والجسمانيات مجرد عن الاحيان والمكانيات وذلك لان الصادر عن الحق سبحانه يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود من الصورة والعرض والتاثير

من النقص ويؤيد ما ذكرنا قوله سبحانه تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان وصف الشيء
بذلك يدل على انه عاقل لذاته واعلم ان اليمين واليد والامر والقلم في قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد وقوله تعالى وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم كلها عبارات عن هذه الملك
المقدس الروحاني الذي هو يمين الله وواسطة فيضه وقلم كتابة الحقائق على الواح النفوس وحجاب
ذاته وسرادق عظمته الذي ينتهي اليه سير السالكين الى الله تعالى فلهذا امر بتسبيحه وفي تلك همه
بتسبيحه وتمجيده الدالين على علو الحق ومجده ثم من جملة الطرق الموصلة الى معرفة علوه وكونه قيم
ومتعاليا في وجوده عن درجة الاجسام الاستدلال عليه بخلق الحيوان الذي هو اشرف ما في العناصر
والاركان بنوعين في البيان حيث تركب حقيقته من النفس والبدن اما الاستدلال على علوه ذاته
وسمو صفاته عن درجة الاجرام بخلقه الحيوان فهو الذي اشار اليه بقوله الذي خلق فسوى
وذلك ان بدن كل حيوان مقدر بمقدار معين وكمية خاص تتعين له وتختص به لاجل صدور
افعاله المختصة وحركاته وانفعالاته الناشئة عن قواه التحريكية والاحساسية فلا جرم قدر الباري
بعنايته المحكمة لكل حيوان مقدارا من الجسم الصالح لصدور افعاله واثاره الحيوانية وهذا التقدير
هو الخلق لان الخلق في اللغة هو التقدير وايضا كل بدن حيواني مركب من عناصر واجزاء
بعضها حار خفيف وبعضها بارد ثقيل وبعضها رطب لقبول الهيئة والتشكل وبعضها يابس
لحفظ ما افيد من التقويم والتعديل ويجب ان يكون لكل منها قدر معين بينهما التصالح والتفاوت
حتى يتولد من كيفياتهما المتعادلة المتفاوتة المزاج المخصوص ولو زادت تلك الاجزاء وانتقصت
كان الحادث غير مزاجه الخاص به وهذا هو التسوية فعلم من ايجاده قدرا معينا من اقدار الجسم
لابقائه بخلقة نوع من الحيوان وقدرا معينا اخر منها لابقائه بخلقة نوع اخر منه لتساوي نسبته
الى جميع الاجسام وكل ما كان كذلك لا يكون جسما ولا جسمانيا اما الاول فلانه لو كان جسما
لكان فردا خاصا منه له مقدار معين اذ العام لا وجود له في الخارج فقد ثبت تساوي نسبته

الى بعض الاجسام يلزم الترجيح من غير مرجح ولانه لو كان جسما لامتنع كونه موجد الجسم لامتناع
تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض واولويته منه حسبما تقرر في مقامه واما الثاني فلانه
لو كان احدهما لزم اما اختصاصه بجزء من الجسم وافتقاره اليه فلنفينا هما عنه فعلم ايضا
من التسوية المقررة في الاجسام كيف يشاء بالتركيب والتفصيل والتنقيح والتحليل فلا يكون جسما
ولا جسمانيا واما الاستدلال على ذلك بنفس الحيوان فهو قوله الذي قدر فهدى لان معناه
انه سبحانه قدر لكل واحد من اعضاء الحيوان واجزائه المخصوصة قوة مخصصة بذلك العضو مصدرا
لافاعيله ومبدأ لآثاره ومنافعه ومصالحه مثل القوة الباصرة للعين والسامعة للاذن والهاضمة
للمعدة والنفسانية للدماغ والحيوانية للقلب والطبيعية للكبد فقدر لكل مزاج حيواني انواعا
من القوى وجعل مركب مزاجي آلة لقوة نفسانية او طبيعية وهداها الى اختصاص افعالها
وخصوصيات ما ينفعل عنها والهمها واوحاها الى ما ينتفع منها فانظر الى النحل كيف اوحى الله
اليه في وضع بيوتها على هيئة المسدسات والى العنكبوت كيف هداها الى وضع المشبكات لاقتناص
ما يتقوت به من الذباب والبعوضة ومما يحكى منها ان الافعى اذا اتت عليها الف سنة عميت
وقد الهمها الله تعالى ان مسح العين بورق الرازيانج الغض يرد اليها بصرها فربما كانت في برية
بينها وبين الريف مسيرة ايام فتطوي تلك المسافة على طولها وعلى عماها حتى تهجم في بعض البساتين
على شجرة الرازيانج لا تخطئها فتحك بها عينيها وترجع باصرة باذن الله وهذه آيات الحق والهاماته
للحيوانات نواطقها وعجمها وبهائمها وطيورها وهوامها الى ما لا يحد من مصالحها ولا يعد من
حوائجها من اغذيتها وادويتها وفي ابواب ولبها ولهوها ولعبها ودينها باب واسع من رحمة
الله لا يحيط به العقول والاوهام بل ان لكل جسم طبيعي او فلكي مبدأ فاعليا وجوهرا نفسانيا
وصورة محركة طالبة لفعل خاص يكون يصدر منها على كمالها الخاص بها متصلة به على كونها
مسخرة لها مهتدية به الى ما يقربها الى بارئها او جاعلها او منشئها من افاضة الخير والمنفعة
على الغير بعنايتها وفاعلها جلت عظمته وتقدست الهيته فايجاده بعلمه وحكمته لكل جسم من

في تقديس الله وتنزيهه عن صفات المخلوق فيما يخلق نباتا

الاجسام امرا ملكوتيا وقوة باطنية يكون مفهوم نوعه وحافظا لها لحلقه لثباتها وطاعة
لربها وعبادة لمعبودها دليل واضح على علو ذاته عن الملك والملكوت وسمو درجته عن الخلق.
والامر وبعد سمكه عن عالم السموات والارضين وارتفاع حضرته عن جملة الاجسام والجسمانيين
فسبحان ربي الاعلى من ان يعاين واعظم من عوالي القدوسيين والكروبيين **التسبيح الثاني**
في الاستدلال على عنايته وحكمته وتنزيهه وتمجيده بوجود النبات ولحواله وانما قدم الاستدلال
بوجود الحيوان على احوال النبات لان الحيوان اشرف فكان اولى بالتقديم قوله تعالى الذي اخرج
المرعى فجعله غثاء احوى الغثاء بالضم الدرين اليبس الذي يحمله السيل والاحوى الاسود فمعنى
صير الغثاء اي اخرج المرعى اي انبت العشب فجعله بعد طراوته وخضرته هشيما درينا اسود ويحتمل
ان يكون احوى حالا من المرعى اي انبته اسود لشدة الخضرة والري فجعله غثاء بعد حويه ووجه
الاستدلال انه برهان الاول هو ان النبات جسم مؤلف من عناصر متضادة متداعية الى الانفكاك
والافتراق الى امكنتها الطبيعية فلا بد من اجتماعها في مكان واحد من قادر مختار يجبرها على
الالتيام ويحفظها على الافتراق وليس هو نفسها النباتية لان حدوثها مسبوق بحدوث
المزاج المسبوق بحالة اجتماعها فلو كان الجابر لها على الالتيام والحافظ لها عن الافتراق هو
النفس النباتي لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب ولا نفس حيوانية لتقدم النبات على الحيوان طبعا
فلو كان نفسه سببا لاجتماعها لزم التقدم ايضا فثبت ان الموجب لاجزاء النبات والتصرف
فيها بالجمع والحفظ عن الافتراق والانبات موجود مقدس عن التركيب والامتزاج مرتفع عن الاجسام
والاجسام وعن التخصص بالامكنة والجهات **التسبيح الثالث** الاستدلال باختلاف
احوال النبات من ذبلانه وطراوته اولا ويبسه وفنائه اخرا فان المحيل له من حال الى حال
والمتصرف فيه من جهة الحدوث والزوال موجود باق متعال عن التجدد والانتقال اذ لو جاز
فيه التحول والتغير وكل متحول لا بد له من محول يحوله وهكذا ينتقل من حال الى حال فلو لم ينته
السلسلة الى محول غير متحول والى مغير غير متغير يلزم الدور او التسلسل وكلاهما مستحيلان

بعضی [illegible] ایشان را [illegible] حضرت
از علما [illegible] از حضرت
از انبیا و روح [illegible]
[illegible] وقال [illegible]
[illegible] جواب [illegible]
کرد وقال حضرت [illegible]
[illegible] وقال [illegible] روح [illegible]
وقدس [illegible]
اما بدن [illegible] وبیرون [illegible]
وبروح انبیای [illegible]
روحانی شده اند [illegible]
[illegible]
نورانی [illegible]
بدن [illegible] دنیا است [illegible]
ایشان را [illegible]
است و دنیا [illegible]
[illegible] روح [illegible]
[illegible]
میباشد [illegible]
[illegible] روح حیوانی [illegible]

في تقديس الله وتنزيهه عن صفات المخلوقات في خلق النباتات

٢٧٥

ثبت موجود موجود مقدس على التغير والزمان ومتعال عن التجسم والمكان اذ الزمان
والمكان مثل الزمان فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في خلق الحيوان وتوليد
النبات شيء من طبايع الافلاك والكواكب بحسب الاوضاع والانوار لا الفاعل المختار
قلنا هذا مستحيل عند العقل لان المني الذي يتولد منه الحيوان والبذر الذي يتكون منه
احوال مختلفة واعضاء متباينة في الصورة والكيفية الا ترى انه اذا وضع احد شمعا مضيئا
وكان مما يضيء خمسة اذرع من جانب الى تبان جسم متشابه في نفسه وبحسب وضعه عند الفلك
وتوله لنور الكواكب لكونه مع ساير اجزاء الارض والمركبات التي فيها وعليها كنقطة واحدة
بالقياس الى الجرم الاثيري البسيط المتشابه طبعا وتاثيرا فالجسم البسيط اذا اثر في جسم
متشابه الذات متشابه النسبة الوضعية والاستعدادية تاثيرا متشابها فيستحيل ان
يتولد ويتكون منه احوال مختلفة واعضاء متباينة في الصورة والكيفية الا ترى انه اذا
وضع احد شمعا مضيئا وكان مما يضيء خمسة اذرع من جانب يجب ان يضيء بهذا المقدار
من ساير الجوانب واما ان يضيء من احد الجوانب خمسة اذرع ولا يضيء من الجانب الاخر الا
نصف ذراع من غير حاجز ولا مانع ولا اختلاف في الجسم الذي حوله بالتسفيف وعدمه
واللطافة والكثافة فهو غير معقول فثبت ان مؤثرات الطبايع الجسمانية يجب ان يكون
تاثيرها متشابهة فلما راينا ان تولدت من بعض اجزاء النطفة العظام ومن بعض اخر منها اعصاب
وعضلات وعروق ورباطات وراينا ان تكونت من بعض اجزاء البذر الاوراق ومن
بعضها الاغصان والعيدان والقشور والثمار علمنا وتيقنا ان التاثير فيها ليس تاثير
مؤثر يفعل بالطبع والايجاب في الايجاب بل تاثير مؤثر قادر يفعل بالعلم والاختيار حكيم
يؤثر بالجهات والحيثيات بحسب ما اقتضاه علمه بوجوه المنافع والخيرات وافاد حكمته الداعية
الى اخراج ما في عنايته وقضائه من المكونات الى القدر بحسب مصالح الممكنات في المواد
والاوقات فسبحان العليم القدير الذي حكمته هذه المكونات وقدرته اوجدت هذه

المرکبات لیعلم الذکی المتوقد انه مقدس من عالم الاجسام والجسمانیات متعالی المنزلة عن الامکنة والمکانیات

التسبیح الثالث فی الاستدلال علی تجرد ذاته وتنزه صفاته عن النقایص الامکانیة فضلا عن مثالب الجسمانیة من جهة تقریر النبوات قوله تعالی سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء الله انه یعلم الجهر وما یخفی ونیسرک للیسری فذکر ان نفعت الذکری اعلم ان هذا المطلوب یتوقف علی معرفة مقاصد ثلثة الاول صفة النبی فی ذاته وجوهره والثانی کیفیة تکمیل الناقصین منه والثالث الخلاف فی قبول هذا الکمال منه اما الاول فاعلم ان النبی من حیث هو نبی انما یتحقق نبوته بکمال وشرف یتعلق بنفسه روحا وعقلا بقوة وجسمیة یتعلق ببدنه وجسمه وکمال النفس یکون بوجهین احدهما توجهه الی الحق وهو الذی یعبر عنه بالقوة النظریة وهو ما یکون کالاشیاء المحسوسة هویتها وذاتها عند رجوعها الی بارئها وعوده الی غایاتها وانبائها والثانی توجهه الی الخلق الذی یعبر عنه بالقوة العملیة وهو ما یکون کالاهل بحسب نسبتها الی الامور الخارجة فیما یتاثرها بینها وعدم انفعالها عما دونها وتکمیلها وامدادها ونفعها فیما سواها وعدم قبول النقص والامر والشر من اضدادها واعدائها فنفس النبی لکونه متوسطا بین الحق والخلق لا بد ان یکون کاملة فی هاتین القوتین جمیعا وان کان الکمال الحقیقی والقرب من الحق تعالی یمکن ان یتحقق بمجرد استکمال مع التوسط فی العملیة کبعض اولیاء الله المقربین واما الکاملین فی العمل دون العلم فهم لیسوا من الکاملین فی الحقیقة بل لهم نوع نجاة وصلاح حال فی الاخرة ولیس لهم رتبة النبوة والخلافة عندنا خلافا لجماعة من المتکلمین حیث لم یشترطوا الا العلم بما یتعلق بالاحکام السیاسیة والجمعیة والحکومات الفصلیة من الخصومات وسایر ما یتعلق بحفظ الحیوة الدنیاویة وذلک لذهولهم عن ان الغرض الاصلی من بعثة الانبیاء وانزال الکتب السماویة والصحف الملکوتیة سیاقة الخلق الی جوار رحمة الله وجوده [ورفع درجاتهم] بتعلیمهم طریق المعرفة لیتنور ذواتهم ویصیر مناسبة لعالم الاخرة ومجاورة المبادی لا مجرد حفظ حیوتهم الدنیاویة مدة ما بل الدنیا مزرعة الاخرة والغرض من تعیش الانسان مدة امهله الله تعالی فیها هو تحصیله

الاخرة بالعلم بحقايق الامور بشرط قطع علايقه وعوائقه من عالم الغرور بالتقوى يحصل ٥
الخلاص والنجاة وبالعلم يحصل القرب والمنزلة عند الله تعالى والمتوسطة بينه وبيننا لابد وان
يكون كاملا في العلوم الحقيقية بالهام الحق تعالى بواسطة بعض الملئكة العقلية لا بالتعلم والا
لم يكن متوسطا بين الحق والخلق بل بين الخلق والخلق فلم يكن ما فرضناه بيناهف ولا بد ان يكون
كاملا فيما يتعلق بالاحكام والسياسات الدينية مؤيدا بالمعجزات الظاهرة ليكون دعوته للخلق
مسموعا لهم خوفا من سطوته وسياسته والا فالجحود والانكار والاستنكار عن سماع الحق والاشتغال
بطلب الشهوات غالب على اكثر الخلق فلا يمكن ايصال المعاني اللطيفة الى قلوبهم الا بعد ان تلين
قلوبهم ويسكن انكارهم ويزول استنكارهم فثبت ان النبي لا بد وان يكون كاملا في القوتين
العقل والعمل نوبا في التشابين الاخذ من الحق والتبليغ الى الخلق ولما ثبت بالبرهان ان القوة
العاقلة وكمالها اشرف من القوة العاملة وكمالها الاخرة وجب تقديم العاقلة من جهة شرفها في الذكر
على العاملة والية وقعت الاشارة بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى والمعنى انه سبحانه بشره باعطا
قوة ملكوتية ونور عقلاني يتقوى بها جوهر روحه ويكمل بحيث يصير نفسا قدسية ونورا شعشعانية
مشرفا بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويصير بحيث لا يعزب شيا الا بنسا ويكاد زيت نفسه
الناطقة يضئ بنور عقله المستفاد من جوهر المفارق العقلاني الذي هو نار معنوية من نور الله
ولو لم تمسسه نار التعليم البشري وهو الذي فهمنا من قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى لما روي انه
كان يعجل بالقراءة اذا لقنه جبرئيل فقيل له لا تعجل فان جبرئيل مامور بان يقرء عليك قراءة
مكررة الى ان تحفظه ثم لا تنسا قوله تعالى الا ما شاء الله قيل الغرض منه نفي النسيان راسا كما
يقول الرجل لصاحبه انت سهيمي فيما املك الا فيما شاء الله ولا يقصد استثناء شئ وهو من
استعمال القلة في معنى النفي وقيل قوله فلا تنسى نهي عن النهي والالف مزيدة للفاصلة يعني فلا تغفل
قراءته وتكريره فتنسا الا ما شاء الله ان ينسيكه بنسخه من رفع حكمه وتلاوته وعلى هذا فالا نشاء
نوع من النسخ وقيل ان جوهر النفس لا تنسا بيته ما دامت في هذه النشاءة الظلمانية الهيولانية

لا یصیر عقلا صرفا الا یکون فیه ما بالقوه فلاجرم قد یلحقها فتور فی تدبرها وضعف فی حفظها وامساکها للمعقولات واقول یمکن ان یقال ان المعقولات التی هی بمنزلة الدعائم والاصول فی المعارف الالهیة کانت بحیث لا یتطرق الیها الغفلة والنسیان عنها فی نفس النبی ص وهی التی لم یجر النسخ فی حکمها ولا الخلاف فی ملل الانبیاء علیهم السلام بحسبها واما التی لم یکن بهذه المثابة من المعقولات التی بمنزلة الفروع والفضول فیجوز فیها الاهمال والنسیان والاختلاف فی تثبیتها ونسخها بحسب اختلاف الازمنة واحوال الامم واما قوله یعلم الجهر وما یخفی فهو اشارة الی اثبات العلم له تعالی والتجرد عن سمة الجهل والنقص فی ثبات انه لما وعد نبیه ص ان یجعل جوهر نفسه الشریف عالما بجمیع المعلومات متصفا بالعلم الحق المطابق لما هی علیها فی الواقع محیطا بها وقد حقق فی الصنایع الکلیة والمقامات العقلیة ان المؤثر فی کل کمال وجمال للموجود بما هو موجود لابد وان یکون کماله وجماله اقوی واجل مما فی الاثر والعلم لانه فی کونه کمالا للموجود من غیر ان یلزم فیه تغیرا وتجسما وترکبا فاذا وجد وتحقق فی الخلق فلابد وان یتحقق فی الخالق بوجه اعلی واشرف فلولا کون الباری سبحانه عالما بالمعلومات کلها لما قدر علی جعل روح النبی ص مبرا عن السهو والنسیان مقدسا من الجهل والنقصان فقد تبین فی العلوم الحقیقیة ان کل من کمل فی العلم الحقیقی لابد وان یکون کاملا فی جمیع الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود مبرا عن جمیع النقایص فسبحان من تقدس کبریاؤه وتعظمه الاؤه وفی الکشاف یعنی انک تجهر بالقراءة مع قراءة جبرئیل مخافة التفلت والله یعلم جهرک معه وما فی نفسک مما یدعوک الی الجهر فلا تفعل فانا نکفیک ما تخافه او یعلم ما اسررتم وما اعلنتم من اقوالکم وافعالکم ما ظهر وما بطن من احوالکم وما هو مصلحة لکم دینکم و مفسدة فینسی من الوحی ما یشاء ویترک محفوظا ما یشاء واقول کلا الوجهین لا یخلو عن بعد والاولی المصیر لما ذکرناه واما الاشارة الی تکمیل نفس النبی ص فی القوة العملیة وبحسب نسبته الی الخلق فهو المراد فی قوله ونیسرک للیسری لان معناه ونوفقک للطریقة التی هی

اليسر واسهل ووجه ذلك ان الناس كلهم مشتركون في اصل القدرة على الفعل الحسن والقبيح والعفة والفجور والورع والفسوق الا ان من الانسان من يكون وجه تحصيل الملكات الفاضلة عليه سهل وطبعه عن الصفات الرذيلة ابعد ونفسه على سلوك طريق الخير والسعادة اقدر والى طريق الشر والشقاوة عليه اعسر لكونه شريف النفس بحسب الطبع وهذه السهولة عبارة عن الصفة المسماة بالخلق فمن كان سعيد لطيف الذات شريف النفس طاهرا زكيا ثابتا كانت نفسه سهل القبول للسعادات يسير التفهم لوجود الخير في الاعمال والافعال سريع الانقياد لطلعة الحق شديد الانفعال عن المبدأ الفعال قوي الاتصال بالواجب لفياض المتعال وكل يكون بما استفاض وتعلم من الحضرة العالية من الخيرات والعلوم والكمالات مفيضا على بني نوعه ومعلما لقومه هاديا ومرشدا لمن دونه من امته فقوله سبحانه ونيسرك لليسرى اشارة الى هذه الدرجة كما ان قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم اشعار باستحقاق نبينا بحسب خاصية ذاته وقوة نفسه وصفاء فطرته ونور عقله مرتبة النبوة والرسالة فقد وقعت الاشارة الى اتصاف النبي بمجموع الكمالين اللذين لابد للنبي من حيث هو نبي ان يجتمعا فيه واشير اولا الى كمال القوة النظرية التي بحسب جوهر نفسه ثم الى كمال القوة العملية بحسب نسبته الى غيره وتدبيره لما دونه فقوله ونيسرك لليسرى معطوف على سنقرئك وقوله انه يعلم الجهر وما يخفى اعتراض وقيل المراد من اليسرى الشريعة السمحة التي هي ايسر الشرائع واسهلها ماخذا وقيل يوفقك لعمل الجنة وهذين الوجهين مرجعهما الى ما ذكرنا فتامل فيه

الاشراق الخامس من النبوة فهو الاشتغال بدعوة الخلق الى طريق الحق وسياقهم الى جوار الله وعالم الملكوت وقد اشرنا الى ان من كان كاملا في مجموع القوة النظرية والقوة العملية في الغاية بحيث يقدر على تكميل غيره فهو النبي وان لم يكن كاملا في المجموع بل في النظرية فقط مستغرق في مشهود جمال الحق وجلاله بحيث لا يسعه الاشتغال عنه الى ذاته المستنيرة بنور الله فضلا عما هو خارج عنه وعن مولاه فهو الولي والفاني المضمحل ومقام النبي اعلى من مقام الولي المحض المجرد عن الرسالة لان الكمال المطلق انما يتحقق بان يكون الشيء تاما

في صفات النبي وانواع كمالاته

وفوق التمام وضدين النقصان عن احد الجانبين وهو جانب الخلق مع سعته لجانب الخلق نوع فضول والكامل المطلق من كان برزخا ثانيا في الحد المشترك بين عالم الامر وعالم الخلق واسعا صدره للحق والخلق ويكون تارة مع الله بالعبودية والحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة عليهم فاذا رجع من ربه الى الخلق صار كواحد منهم كانه لا يعرف الحق واذا اشتغل بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين فلما جعل تمام نفس النبي بسبب كمال الجانبين وتمام القوتين العاقلة والعملية وجب ان يصير فوق التمام بافاضة الكمالات على الناقصين واشراق الانوار على جواهر المستعدين وذلك دعوة العباد الى طاعة المبدء والمعاد وسياقهم الى سبيل النجاة من افة النقص والتفصير التقصير وعدول الى منبع الخيرة وهي المسماة بالرسالة وملاكها التذكير والتعليم المشار اليه بقوله فذكر وهو امرة لنبيه صلى الله عليه وآله ما مور من الله بفعل الرسالة اى بتكميل الناقصين على قدر ما استعدادهم وتعليمهم على قدر قوتهم وطاقتهم لدرك العلوم الحقيقية واكثر الخلق لا يدرك الحقائق الكلية واصول الموجودات الا على سبيل التمثيل لتشبيه الانبياء مامورون بدعوة الخلق والتكلم معهم على قدر عقولهم وعقول اكثر الناس بمنزلة الخيال والوهم ولذلك كان تعليمهم الحقائق الايمانية على سبيل التمثيلات بناسبة بهم الغليظة خصوصا الاعراب والبدويين وربما بلغ بعضهم في الغباوة والبلادة حيث لا ينجع لهم نصح ولا ينفع لهم وعظ وخطب النبي لاجلهم انك لا تهدي من احببت في لقوله تعالى انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء فقوله سبحانه ان نفعت الذكرى وان كان بحسب الظاهر شرطا للتذكير لكن ليس الغرض منه ان تذكيره صلى الله عليه وآله اياهم مشروط بالنفع بل الرسول مامور بالوعظ والتذكير مطلقا سواء نفع او لم ينفع كما ان الشمس من شانها الاضاءة والتنوير سواء قبلت الاجسام التي تحاذيها ام لم يقبل فنفس النبي في افاضة الانوار العلمية على النفوس المختلفة الاستعداد لقبول النور ونفوس الناس بعضها بعضا بمنزلة القمر وبعضها بمنزلة الاجسام المستنيرة كالمرائي الصيقلة وبعضها بمنزلة الاجسام المظلمة الكدرة بل الغرض منه الاشعار بتفاوت النفوس وبعضهم عن ادراك الحقائق والاخبار عن غلظة طبائعهم وجمود قرائحهم

والاستبعاد لتأثير التذكر فيهم والتبجل عن تلوّنهم بالطبع والوين كما يقول للواعظ وقبل النصيحة فاصدا لهذا الشرط مجرّد استبعاد ذلك وانّه ان يتحقق لا غير فظهر من هذه المباحث انّ الله تعالى كما يعلم الكليات والعقليات يعلم الجزئيات والحسيات وكما يعلم الجهرية النورية العقلية يعلم الحقيقات الظلمانية الحسية وكما انّه واقف باسرار القلوب ومطلع على ضماير العقول بصير باعمال العباد سميع باقوال خلقه فى البلاد فسبحان الذى لا يجرى شئ فى ملكه وملكوته الا بقضائه وقدره وسبحان من تقدست ذاته عن ان يغفل عمّا يفعل عباده من خيره وشرّه ونفعه وضرّه

التسبيح السادس

فى الاشارة الى اختلاف نفوس الخلق فى السعادة والشقاوة بحيث الكمال العلمى والعملى يستنبط به العارف الذكى علمه تعالى وقدرته اما علمه من جهة ايجاده للعلماء المتذكرين واما قدرته من جهة خلقه للجهال والاشقياء المتحيّرين قوله تعالى سيذكّر من يخشى ويتجنّبها الاشقى الذى يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى وبيان ذلك انّ الخلق من كيفية قبول دعوة النبوة وتبليغ الرسالة واخراجهم بتعليم الهداية عن ورطة الضلالة ينقسمون الى قسمين منهم من ينتفع بتعليم الانبياء ويتذكر بتذكير المرسلين لاجل رقّة قلبه ولين طبعه وخوفه وخشيته عن سوء العاقبة ومنهم من لا ينتفع ولا يتذكر وذلك لغلاظة قلبه وجمود طبعه وغفلته عن عواقب الامور ونسيانه امر الاخرة وامر النفس وكيفية عوده الى النشاة الثانية فالقسم الاول هو المشار اليه بقوله سيذكّر من يخشى فانّ الخشية والذكر متلازمان كل منهما يوجب الاخر فانّ من سمع دعوة الانبياء ثم خطر بباله انّ هذه الدنيا واهية فانية داثرة فاسدة على كل حال فلو لم يشتغل بعمارة النشاة الاخرة فربما وقع الهلاك السرمدى فقد حصل له الخوف فاذا حصلت له هذه الخشية يحمله على النظر فى دعوة الانبياء والتامل فى امور الاخرة ومراتب سعادة النفس وشقاوتها وما به نجاتها او هلاكها وهذا التذكر يبعثه على الاجتناب عن المعاصى والرذائل والاكتساب للطاعات والفضائل خوفا من الهلاك والعذاب وطمعا للنجاة والراحة فهو الذى ينتفع بدعوة الانبياء واما القسم الثانى الذين لا ينتفعون

اختلاف النكاح فليس بمستضعف زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله
عز وجل الا المستضعفين من الرجال والولدان الذين فقال هو الذي لا يستطيع الكفر فيكفر
ولا يهتدي سبيل الايمان فيؤمن والصبيان ومن كان من الرجال والنساء على عقول الصبيان
مرفوع عنهم القلم وعن ابي عبد الله عليه السلام بعدما سئل عن معنى الاية فقال لا يستطيعون حيلة
الى النصب فينصبون ولا يهتدون سبيل اهل الحق فيدخلون فيه وهؤلاء يدخلون الجنة
باعمال حسنة وباجتناب المحارم التي نهى الله عز وجل عنها ولا ينالون منازل الابرار **باب**
معنى نسبة الاسلام عن جعفر الصادق عن ابيه عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام
الاسلام هو التسليم والتسليم هو التصديق والتصديق هو اليقين واليقين هو الاداء والاداء
هو العمل ان المؤمن اخذ دينه من ربه ولم ياخذه عن رايه ايها الناس دينكم دينكم تمسكوا به
لا يزيلكم احد عنه لان السيئة فيه خير من الحسنة في غيره لان السيئة فيه تغفر والحسنة في
غيره لا تقبل **باب** الملك الكبير الذي ذكره الله عز وجل في كتابه عن عباس بن يزيد قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام ما هذا الملك الذي كبره الله عز وجل حتى سماه ملكا كبيرا قال فقال لي
اذا ادخل الله اهل الجنة الجنة ارسل رسولا الى ولي من اوليائه فيجد الحجبة على بابه فيقول له قف
حتى نستاذن لك فما يصل اليه رسول ربه الا باذن فهو قوله عز وجل اذا رايت ثم رايت نعيما
وملكا كبيرا **باب** معنى ما قال امير المؤمنين عليه السلام ليجتمع في قلبك الافتقار الى
الناس والاستغناء عنهم يحيى بن عمران عن ابي عبد الله عليه السلام ان معناه يكون افتقارك في لين
كلامك وحسن بشرك ويكون استغناؤك عنهم في نزاهة عرضك وبقاء عزك **باب** معنى
قول النبي ص الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف عن ابان الاحمر قال سأل بعض اصحابنا ابا
الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة وانا فيها اتحول عنها قال نعم قال ففي القرية وانا
فيها اتحول عنها قال نعم قال ففي الدار اتحول عنها قال نعم قلت فانا نتحدث ان رسول الله ص قال
الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف قال ان رسول الله ص قال انما هذا في قوم كانوا يكونون

فى صفات الذات وصفات الافعال

فى الثغور فى نحر العدو فيقع الطاعون فيهلون باماكنهم ويفرّون منها فقال رسول الله ص ذلك فيهم ودوى انه اذا وقع طاعون فى اهل مسجد فليس لهم ان يفرّوا منه الى غيره

باب صفات الذات وصفات الافعال

روى الشيخ بسنده المتصل عن ابن مسكان عن ابى بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشيا وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور قال فقلت لم يزل الله متكلما قال ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم وعن حماد بن عيسى قال سئلت ابا عبد الله ع فقلت لم يزل الله يعلم قال انى يكون علم ولا معلوم قال قلت لم يزل الله يسمع قال انى يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ذلك ولا مبصر قال ثم قال لم يزل عليما سميعا بصيرا ذات علامة سميعة بصيرة وروى ايضا عن جابر عن ابى جعفر عليه السلم قال كان الله تبارك وتعالى ولا شىء غيره نورا لا ظلام فيه وصادقا لا كذب فيه وعالما لا جهل فيه وحيا لا موت فيه وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال ابدا وروى ايضا مسندا الى ابن ابى عمير عن هشام بن سالم قال دخلت على ابى عبد الله عليه السلم قال انتعته الله قلت نعم قال هات فقلت هو السميع البصير قال هذه صفة اشترك فيه المخلوقون قلت فكيف تنعته فقال هو نور لا ظلمة فيه وحيوة لا موت فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد وعن عاصم رحمه وعن ابى عبد الله ع قال قلت له لم يزل الله مريدا فقال ان المريد لا يكون الا المراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد وروى مسندا عن صفوان بن يحيى قال قلت لابى الحسن اخبرنى عن الارادة من الله ومن المخلوق قال فقال الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروّى ولا يهمّ ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهى من صفات الخلق فارادة الله هى الفعل لا غير يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف وعن ابى عبد الله ع المشية محدثة وعنه ع قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشيا بالمشية

باب تفسير

[illegible] جزء اول صفت حلول و اتحاد نيست بلكه وحدتست و حلول و اتحاد [illegible] درانجا محال است [illegible] وجودى [illegible]

في معنى قول الله كل شيء هالك الا وجهه

قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عن ابي بصير عن الحارث بن المغيرة النصري قال سألت ابا عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال من اتى الله بما امر به من طاعة محمد والائمة بعده صلوات الله عليهم اجمعين فهو الوجه الذي لا يهلك ثم قرء من يطع الرسول فقد اطاع الله وبهذا الاسناد قال قال ابو عبد الله ع نحن وجه الله الذي لا يهلك وفي وايضا مسندا عن صالح بن سهل عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال نحن عن خيثمة قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال دينه وكان رسول الله ص وامير المؤمنين ع دين الله ووجهه في عباده ولسانه الذي ينطق به ويده على خلقه ونحن وجه الله الذي يؤتى منه ان نزال في عباده ما دامت لله فيهم روية قلت وما الروية قال الحاجة فاذا لم تكن لله فيهم حاجة رفعنا اليه فصنع ما احب وروى مسندا عن مروان بن صباح قال قال ابو عبد الله ان الله عز وجل خلقنا فاحسن خلقنا وصورنا فاحسن صورنا وجعلنا عينه في عباده ولسانه الناطق في خلقه ويده المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة ووجهه الذي يؤتى منه وبابه الذي يدل عليه وخزانه علمه في سمائه وارضه بنا اثمرت الاشجار وايعنت الثمار وجرت الانهار وبنا نزل غيث السماء ونبت عشب الارض وبعبادتنا عبد الله ولولا نحن ما عبد الله وفي حديث آخر رواه مسندا عن ابي عبد الله ع نحن حجج الله في عباده وشهدائه على خلقه وامناؤه على وحيه وخزانه على علمه ووجهه الذي يؤتى منه وعينه في بريته ولسانه الناطق وقلبه الواعي وبابه الذي يدل عليه نحن العاملون (القائمون) بامره والداعون الى سبيله بنا عرف الله وبنا عبد الله نحن الادلاء على الله ولولانا ما عبد الله

باب في الارواح

وبسنده المتصل عن سليمان بن ايوب الخزاز قال حدثنا عبد الله بن الفضل الهاشمي قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة جعل الله تعالى الارواح (في الابدان) بعد كونها في ملكوته الاعلى في ارفع محل فقال ع ان الله تبارك وتعالى علم ان الارواح في شرفها وعلوها متى تركت على حالها نزع اكثرها الى دعوى الربوبية دونه عز وجل فجعلها بقدرته في الابدان التي قدرها لها في ابتداء التقدير نظرا لها ورحمة بها واحوج بعضها الى

الله نور السموات والارض الآية چون
از نور السموات ظلمت وجود منتفی بود
در اشکال چون از بخش اشیا را بکلی
سر دیده داشت بنور حق فانی شود
همه می‌پسندید و ما و منیش
و همچنین حجاب انانیت
از همه بنخیزد باشد فنا تجلی
عجب حجاب ... صفا
سر کشف ... فرمودن
چون ... چون حضرت
از ابی واضح ... خود را
موسی ... خود را ... پس
همین ... عزت نمود
چندین ... بود که پس
موسی نماند ... ابی بود
پس حق جواب لن ترانی ... بود
سر شنید پس باب ... اینکه
داری ... بگفتم باید
هرچه ... گفتم و در این
رشته سخن دیگر باید ...
سر حجاب ... الامر
... لا یعصی الله بامره
... او فریده است
از ... ملکوت ... خلیفه
سر بربای نفس ... توفیق
خود کرده ... رخصت
قضا و قدر الهی و اذن و
خدائی

الى بعض وعلى بعضها على بعض ورفع بعضها فوق بعض درجات وكفى بعضها ببعض ارسل اليهم رسله
واتخذ عليهم حججه مبشرين ومنذرين يامرونهم بتعاطي العبودية والتواضع لمعبودهم بالانواع
التي تعبدهم بها ونصب لهم عقوبات في العاجل وعقوبات في الآجل ومثوبات في الآجل ليرغبهم
بذلك في الخير ويزهدهم عن الشر وليذلهم بطلب المعاش والمكاسب فيعلموا بذلك انهم مربوبون
وعباد مخلوقون ويقبلوا على عبادته ويستحقوا بذلك نعيم الابد وجنة الخلد ويامنوا من النزوع
الى ما ليس لهم بحق ثم قال ع يا ابن الفضيل ان الله تبارك وتعالى احسن نظرا لعباده منهم لانفسهم
الا ترى انك لا ترى فيهم الا محبا للعلو على غيره حتى ان منهم لمن قد نزع الى دعوى الربوبية ومنهم من
قد نزع الى دعوى النبوة بغير حقها مع ما يرون في انفسهم من النقص والعجز والضعف والمهانة والحاجة
والفقر والآلام المتناوبة عليهم والموت الغالب لهم والقاهر لجميعهم يا ابن الفضيل ان الله تعالى
لا يفعل لعباده الا الاصلح لهم ولا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون **باب في
ذكر عظمة الله جل جلاله** حدثنا ابي قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن عيسى عن الحسن بن
المحبوب عن عمرو بن شمر عن جابر بن يزيد قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله افعيينا بالخلق
الاول بل هم في لبس من خلق جديد قال يا جابر تاويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق
وهذا العالم وسكن اهل الجنة الجنة واهل النار النار جدد الله عالما غير هذا العالم وجدد
خلقا من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه وخلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه
السماء تظلهم لعلك ترى ان الله خلق هذا العالم الواحد او ترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم بلى
والله لقد خلق الله الف الف عالم والف الف آدم وانت في آخر تلك العوالم واولئك الآدميين
باب ما جاء في الرؤية ومنه مسندا عن ابرهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين قالا دخلنا
على ابي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له ما روي ان محمدا ص راى ربه في هيئة الشاب الموفق في سن ابناء
ثلثين سنة رجلاه في خضرة وقلنا ان هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون انه اجوف
الى السرة والباقي صمد فخر ساجدا ثم قال سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك فمن اجل ذلك وصفوك

[illegible]

في معنى ما جاء في الخبر في رؤية الله تعالى

سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان شبهوك بغيرك الهي لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير فلا تجعلني من القوم الظالمين ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره ثم قال نحن آل محمد النمط الوسط الذي لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي يا محمد ان رسول الله ص حين نظر الى عظمة ربه كان في هيئة الشاب الموفق في سن ابناء ثلثين سنة يا محمد عظم ربي وجل ان يكون في صفة المخلوقين قال قلت جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة قال ذلك محمد ص كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب ان نور الله منه اخضر ما اخضر ومنه احمر ما احمر ومنه ابيض ما ابيض ومنه غير ذلك يا محمد ما شهد به الكتاب والسنة فنحن القائلون به وروي مسنداً عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت له اخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيمة قال نعم وقد راوه قبل يوم القيمة فقلت متى قال حين قال الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال وان المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قال ابو بصير جعلت فداك فاحدث بهذا عنك فقال لا فانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثم قدر ان ذلك تشبيه كفر وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى عما يصفه المشبهون والملحدون

باب الوعد والوعيد روي مسنداً عن ابي عبد الله ع عن آبائه ع قال قال رسول الله ص من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار

عن ابي جعفر الباقر ع قال ان في التورية مكتوب يا موسى اني خلقتك واصطفيتك وقويتك وامرتك بطاعتي ونهيتك عن معصيتي فان اطعتني اعنتك على طاعتي وان عصيتني لم اعنك على معصيتي يا موسى ولي المنة عليك في طاعتك لي ولي الحجة عليك في معصيتك لي روي بسنده المتصل عن محمد بن ابي عمير قال سمعت موسى بن جعفر ع يقول لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية قال فقلت يا ابن رسول الله والشفاعة لمن تجب من المؤمنين فقال حدثني ابي عن آبائه عن علي عليه السلام قال سمعت رسول الله ص يقول انما

شفاعتي

اورا ببیند واو عبادت را بانه بخواهد
خدا را ببیند با آنکه بودن مومن
در دنیا بخواب ببیند که خدا خواهد
اورا ببیند و با بیند [illegible]
ببیند واین خواب شوق من هم
از اینجا خود را [illegible]
استند عاشقی [illegible]
تقدیر کند و مصلحت [illegible]
فلا والسلام خیر ختام [illegible]
رفع الکاتب من تسویده
فی صبح یوم الاحد
فی ٢٣ ١٠ ١٢٢١

شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير فقلت له يا ابن رسول الله وكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى فقال يا محمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي ص كفى بالندم توبة وقال ع من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ومن لم يجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فقلت له يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي ص لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قول الله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانهم لا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكب من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة

باب في معنى قول الله الرحمن على العرش استوى

عن محمد بن مارد ان ابا عبد الله ع سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب استوى من كل شيء

عبد الرحمن بن حجاج قال سألت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء

باب في انه تعالى لا يعرف الا به

عن سلمان الفارسي في حديث طويل يذكر فيه قدوم الجاثليق المدينة مع مائة من النصارى وما سأل عنه ابا بكر فلم يجبه ثم ارشد الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع فسأله عن مسائل فاجابه عنها وكان فيما سأله ان قال له اخبرني عرفت الله بمحمد ص ام عرفت محمدا بالله فقال ع ما عرفت محمدا بالله عز وجل حين خلقه واحدث فيه الحدود من طول وعرض فعرفت انه مدبر مصنوع بالاستدلال والهام منه وارادة كما الهم الملائكة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا كيف والحديث طويل اخذنا موضع الحاجة فانه حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق قال سمعت محمد بن يعقوب يقول اعرفوا الله بالله يعني ان الله عز وجل خلق الاشخاص والالوان والجواهر والاعيان فالاعيان

الابدان والجواهر الارواح وهو عز وجل لا يشبه جسماً ولا روحاً وليس لاحد في خلق الروح الحساس الدراك اثر ولا سبب هو المتفرد بخلق الارواح والاجسام فمن نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله ومن شبهه بالروح او بالبدن او النور فلم يعرف الله بالله

باب القضاء والقدر

عن زهري قال قال رجل لعلي بن الحسين ع جعلني الله فداك أبقدر يصيب الناس ما اصابهم ام بعمل فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد والروح بغير جسد لا يحس والجسد بغير روح صورة لا حراك بها فاذا اجتمعا قويا وصلحا كذلك العمل والقدر فلو لم يكن القدر واقعاً لا يعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يحس ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يمض ولم يتم ولكنهما باجتماعهما قويا ولله فيه العون لعباده الصالحين ثم قال الا من اجور الناس من رأى جوره عدلا وعدل المهتدي جوراً الا ان للعبد اربعة اعين عينان يبصر بهما امر دنياه وعينان يبصر بهما امر الآخرة فاذا اراد الله عز وجل بعبد خيراً فتح له العينين اللتين في قلبه فابصر بهما الغيب واذا اراد غير ذلك ترك القلب بما فيه ثم التفت الى السائل عن القدر فقال هذا منه قال امير المؤمنين عليه السلام سمعت رسول الله ص يقول قال الله جل جلاله من لم يرض بقضائي ولم يؤمن بقدري فليلتمس الهاً غيري وقال رسول الله صلى الله عليه وآله في كل قضاء الله خيرة للمؤمن

باب حسن الخلق

محمد بن يحيى عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال ان اكمل المؤمنين ايماناً احسنهم خلقاً الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله عن رجل من اهل المدينة عن علي بن الحسين ع قال قال رسول الله ص ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيمة افضل من حسن الخلق محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله ع قال اربع من كن فيه كمل ايمانه وان كان من قرنه الى قدمه ذنوباً لم ينقصه ذلك قال الصدق واداء الامانة والحياء وحسن الخلق وروى الشيخ ايضاً مسنداً عن ابي عبد الله عليه السلام ان الخلق الحسن يميث الخطيئة كما تميث الشمس الجليد وعنه عن ابيه مسنداً انه قال قال رسول الله ص اكثر ما تلج به امتي الجنة تقوى الله وحسن الخلق وعنه عن محمد بن سنان عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الخلق منيحة يمنحها الله

عز وجل خلقا فمنه سجية ومنه نية فقلت ايهما افضل فقال صاحب السجية وهو مجبول لا
يستطيع غيره وصاحب النية يصبر على الطاعة تصبرا فهو افضلهما وروى عن ابي عبد الله عليه السلم
مسندا انه قال ان الله تبارك وتعالى اعار اعداءه اخلاقا من اخلاق اوليائه ليعيش اولياؤه مع
اعدائه في دولاتهم وفي رواية اخرى لولا ذلك لما تركوا لله عز وجل وليا الا قتلوه وعلي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ان الحسن الخلق يبلغ بصاحبه درجة القايم
الصايم **باب** التواضع روى مسندا عن ابي عبد الله ع قال اوحى الله تبارك وتعالى الى موسى
عليه السلم ان يا موسى تدري لما اصطفيتك بكلامي دون خلقي قال يا رب ولم ذاك فاوحى الله عز
وجل اليه يا موسى اني قلبت عبادي ظهرا لبطن فلم اجد اذل نفسا منك يا موسى انك اذا صليت
وضعت خدك على التراب او قال على الارض وروى مسندا عن ابي
عبد الله ع قال فيما اوحى الله عز وجل الى داود يا داود كما ان
اقرب الناس من الله المتواضعون كذلك ابعد الناس من الله
المتكبرون وقد تمت النسخة الشريفة في
شهر جمادى الثاني سنة ١٣١٢ وحرره
اقل الطلبة زين العابدين
القمي المسكن

[illegible] تفرق البال وتوزع الاحوال [illegible]

فان الحسنات يذهبن السيئات وانا العبد زين العابدين بن احمد الرضوي القمي عفى الله عن جرائمهما
بمحمد وآله الطيبين الطاهرين

بسعي واهتمام جناب [illegible] افتخار الحاج وعمدة التجار الحاج
شيخ رضا تاجر طهراني اتمام
يافت

فهرست ما فی الحواشی

قد تمت هذه الرسالة الشریفة علی ید المسکین الحقیر الفقیر المحتاج
الی عفو ربه الباری احمد الکلبایکانی

فی سنه ۱۳





